B
395
F7522
v.1

PAUL FRIEDLÄNDER, 1882-

PLATON

BAND I

SEINSWAHRHEIT UND LEBENSWIRKLICHKEIT

Zweite erweiterte und verbesserte Auflage

WALTER DE GRUYTER & CO.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung / J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung / Georg Reimer / Karl J. Trübner
Veit & Comp., Berlin
Berlin 1954

Mit acht Tafeln und einem Titelbild:
PLATON
(Antike Marmorkopie, wahrscheinlich nach dem Bronze-Original des Silanion, Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. —
Robert Boehringer, Platon. Bildnisse und Nachweise, 1935, Tafel 83.)

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Archiv-Nummer 421254
Printed in Germany.
Copyright 1954 by Walter de Gruyter & Co.
Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.
Herstellung: J. Herper, Berlin.

UDALRICO · DE · WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ΤΩΙ · ΔΑΙΜΟΝΙΩΙ

ANNUM · OCTOGESIMUM · VITAE

FORTITER · INEUNTI

HOC · OPUS · OLIM · DEDICAVI

NUNC · RENOVATUM · ET · AUCTUM

EIUSDEM · MEMORIAE · VENERANDAE

REDEDICO

MDCCCCXXVIII MDCCCCLIII

Was kann uns allein wiederherstellen?
Der Anblick des Vollkommenen.

Nietzsche,
Vorarbeiten zum Fall Wagner.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Das Vorwort der ersten Auflage war datiert: Marburg, am 18. Januar 1928. Die Kapitel I bis IX, dazu die beiden die jetzt XIV und XVI sind, bildeten damals den ersten Band, XV und XVII wurden später auf Englisch in den Vereinigten Staaten veröffentlicht. Diese 13 Kapitel sind für die vorliegende zweite Auflage überarbeitet worden. Kapitel X bis XIII sind hier zum ersten Mal gedruckt.

Für ihre Hilfe danke ich den Freunden Rudolf Bultmann, Hermann Fränkel, Hans-Georg Gadamer, Ernst Grumach, Walther Kranz. Die ständige Mitarbeit von Frau Bertha Stenzel hat dieses Buch vor vielen Mängeln bewahrt. Herrn Robert Boehringer verdanke ich die Aufnahme seines Platon-Kopfes, die hier mit seiner Erlaubnis als Titelbild wiedergegeben wird.

Den Kuratoren der Bollingen Foundation gebührt mein besonderer Dank für das Forschungsstipendium, das es mir möglich macht, meine Zeit wissenschaftlicher Arbeit zu widmen.

Los Angeles, Californien,

24. IV. 1953. P. F.

INHALT

TEIL I

			Seite
Kapitel	I:	Mitte und Umkreis	3
Kapitel	II:	Daimon	34
Kapitel	III:	Arrheton	63
Kapitel	IV:	Akademie	90
Kapitel	V:	Das geschriebene Werk	114
Kapitel	VI:	Sokrates bei Platon	133
Kapitel	VII:	Ironie	145
Kapitel	VIII:	Dialog	164
Kapitel	IX:	Mythos	182

TEIL II

Kapitel	X:	Intuition und Konstruktion (Eine Brücke zu Bergson und Schopenhauer)	225
Kapitel	XI:	Aletheia (Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger)	233
Kapitel	XII:	Dialog und Existenz (Eine Frage an Karl Jaspers)	243
Kapitel	XIII:	Über die platonischen Briefe	249
Kapitel	XIV:	Platon als Geograph (Die Anfänge der Erdkugelgeographie)	260
Kapitel	XV:	Platon als Physiker (Atom-Aufbau und Atom-Zertrümmerung in Platons Timaios)	284
Kapitel	XVI:	Platon als Städteplaner (Die Idealstadt Atlantis)	300
Kapitel	XVII:	Sokrates in Rom	306

ANMERKUNGEN 319

INDICES

A. Inhaltsübersicht 373

B. Namen und Sachen 383

C. Platons Schriften 390

ERSTER TEIL

KAPITEL I / MITTE UND UMKREIS

„Einst als ich jung war" — so schreibt Platon fünfundsiebzigjährig in seinem Briefmanifest „An die Freunde und Anhänger Dions" — „erging es mir wie ja vielen: ich gedachte, sobald ich erst mein eigener Herr wäre, geradwegs an die Geschäfte der Staatsgemeinde zu gehen. Und es trafen mich gewisse Schicksalsfälle im Staatsleben folgender Art. Da von vielen die damalige Verfassung angefeindet wird, so kommt es zu einem Umsturz. Und bei diesem Umsturz traten einundfünfzig Männer an die Spitze als Regierende, elf in der Stadt, zehn im Piräus, und dreißig bildeten die höchste Regierungsbehörde mit unumschränkter Gewalt. Unter ihnen hatte ich manche Verwandte und Bekannte, und so riefen sie mich denn sofort, als ob mir das zukäme, herbei zum Mittun an diesen Dingen. Und mir ging es, wie das bei meiner Jugend nicht verwunderlich war: ich glaubte, sie würden unter ihrem Regiment nunmehr den Staat aus einem Leben der Ungerechtigkeit zu gerechter Art führen. So richtete ich meinen Sinn sehr gespannt darauf, was sie tun würden. Wie ich denn nun sah, daß die Männer in kurzer Zeit die frühere Verfassungsform als reines Gold erwiesen — unter anderem wollten sie meinen älteren Freund Sokrates, den ich ohne jede Scheu den gerechtesten Mann jener Zeit nennen möchte, zusammen mit andern gegen einen der Bürger absenden, damit er diesen mit Gewalt zum Tode führe, offenbar um ihn zum Teilhaber an ihrem Tun zu machen, ob er mochte oder nicht; er aber verweigerte den Gehorsam und wollte lieber das Schlimmste auf sich nehmen, ehe er ihr Hel-

fershelfer bei unfrommem Tun würde, — wie ich also dies alles mitansah und noch anderes durchaus nicht Unerhebliches von solcher Art, da überkam mich ein Ekel und ich zog mich zurück von jener Verderbnis. Nicht lange, so stürzten die Dreißig und mit ihnen jenes ganze System. Und wiederum zog mich, langsamer freilich, aber doch die Sehnsucht mitzutun an dem gemeinen Wesen. Es begab sich nun allerdings auch in der Wirrnis, wie sie damals herrschte, vieles, was einen empören konnte. Und es war ja auch nicht weiter zu verwundern, wenn manche Menschen schwere Rache an ihren Feinden nahmen im Verlauf der Revolution. Dabei befleißigte sich die damals zurückkehrende Partei großer Mäßigung. Und doch geschieht das neue Unheil, daß unseren Gefährten, eben diesen Sokrates, gewisse Machthaber vor Gericht ziehen, indem sie eine höchst verbrecherische Beschuldigung auf ihn werfen, die am allerwenigsten zu Sokrates paßte. Denn auf Frevel gegen die Götter des Staates lautete die Klage und erkannten die Richter und brachten den Mann zum Tode, der an der verbrecherischen Verhaftung eines Gesinnungsgenossen der damals verbannten Partei nicht hatte teilnehmen wollen, als sie selbst verbannt und im Elend waren. Wie ich nun diese Vorgänge betrachtete und die Menschen, die die Staatsgeschäfte in der Hand hatten, und die Gesetze und die Sitten, und je mehr ich alles dies durchschaute, und je mehr ich an Alter zunahm, um so schwerer schien es mir zu sein, in rechter Weise die Staatsgeschäfte zu führen. Denn ohne befreundete Männer und treue Gefährten war es überhaupt nicht möglich, etwas zu tun — und die waren unter den alten Bekannten nicht leicht zu finden, weil unser Staat nicht mehr in Sitte und Tun der Väter lebte, und andere neue zu erwerben war unmöglich ohne große Schwierigkeit — und andererseits nahm die Verderbnis in Gesetzgebung und Sitte in einem erstaunlichen Grade zu. So geschah es denn, daß mich, der ich anfangs so großen Trieb in mir verspürt hatte zum Wirken an dem gemeinen Wesen, schließlich ein Schwindel überkam, wenn ich auf diese Dinge blickte und alles ganz und gar dahinstürzen sah. Ich ließ zwar nicht ab, Betrachtungen darüber anzustellen, wie es besser werden könnte in eben diesen Dingen und überhaupt mit dem ganzen Staatswesen. Zum Handeln hingegen wartete ich immer den rechten Augenblick

ab, bis ich schließlich zu der Einsicht kam über alle jetzigen Staaten, daß sie samt und sonders in schlechter Verfassung sind. Denn mit ihren Gesetzen steht es nahezu heillos, wenn nicht eine bewußte Tätigkeit von geradezu wunderbarer Art mit günstigem Zufall zusammentrifft. Und so fand ich mich denn gezwungen mit einem Preise auf die rechte Philosophie auszusprechen, daß allein von ihr aus möglich sei, was im Staat gerecht ist und im Leben des Einzelnen, all dies zu erkennen. Also würden ihres Elends kein Ende finden die Geschlechter der Menschen, ehe nicht das Geschlecht derer, die recht und wahr philosophierten, zur Macht im Staat käme oder aber das der politischen Machthaber durch irgendwelche göttliche Fügung wirklich zu philosophieren begönne. Mit dieser Überzeugung kam ich nach Italien und Sizilien, als ich zum ersten Mal dorthin ging[1]."

So blickte Platon als Greis auf die Zeit seines geistigen Werdens zwischen dem 18. und dem 40. Lebensjahre. Vielleicht hat Goethe recht, daß „die eigentümliche Weise, wie der Einzelne sein vergangenes Leben betrachtet, niemand mit ihm teilen kann", und wir würden dankbar alle Zeugnisse aufnehmen, die das Selbstzeugnis zu ergänzen oder das Bezeugte noch von anderswoher zu sehen uns erlaubten. Aber für die Erkenntnis, wie Platon geworden ist, besitzen wir zuletzt gar nichts als dieses Stück Autobiographie, — das freilich seinen Stand zu behaupten hat gegen die vielen, die das Briefmanifest dem Platon abzusprechen bemüht gewesen sind, und gegen die Skepsis des einen Nietzsche, der „auch einer Lebensgeschichte Platons, von ihm selber geschrieben, keinen Glauben schenken würde, so wenig als der Rousseaus oder der Vita Nuova Dantes"[2]).

Jenes Dokument widerspricht allerdings den verbreiteten Vorstellungen von Platon. Ihn haben große Denker der späteren Jahrhunderte als ihren Vorgänger gesehen. Er gehört in die Geschichte der abendländischen Metaphysik hinein. Innerhalb ihres Problemablaufs entdeckt er Wahrheiten auf dem Grunde von Wahrheiten, die etwa Parmenides, Heraklit, Sokrates entdeckt haben, und andere Philosophen führen seine Probleme weiter. „Nach den vorher genannten Philosophien trat die Lehre des Platon auf, die im allgemeinen diesen folgte, in man-

chem aber auch Eigenes abweichend von der Philosophie der Italiker brachte." Kann man schöpferische Fülle schärfer auf eine ganz bestimmte, problemgeschichtliche Ebene projizieren, als Aristoteles (Metaphysik *A* 6) es hier tut? So ist er es, auf den sich jene Denkform berufen darf. Ja ob nicht Platon selbst bereits sich in dieser Dimension sehen konnte, ließe sich fragen, wenn man im *Phaidon* den Sokrates über sein eigenes philosophisches Werden berichten hört. Aber das bleibt ohne Antwort, und in dem Brief jedenfalls ist nichts davon.

Nun ist die Überschau des Briefes gewiß nicht vollständig. Das würde schon der Begriff „Philosophie" beweisen, der am Schluß aufspringt, ohne daß irgendwie gesagt würde, wie es zu dieser Philosophie gekommen sei. Platon weiß sich als den Entdecker einer metaphysischen Welt, und die rechte Philosophie, von der er in dem Briefe spricht, was ist sie anders als eben die Erkenntnis der ewigen Formen und ihres wahren Seins? Aber auch er zog nicht aus, diese neue Welt zu erreichen. Er suchte den Staat, und auf der Suche nach dem wahren Staat fand er das Ideenreich.

Wie das genauer zu verstehen ist, und daß es gar nicht anders sein konnte, wird deutlicher aus den geschichtlichen Bedingungen, unter denen Platon heranwuchs. Er war durch Ort und Zeit seiner Geburt und die Gesellschaftsschicht, der er entstammte, nicht dazu bestimmt, als Philosoph sein Leben zu führen, wie seit Jahrhunderten ein Mensch hineingeboren wird — und nicht zuletzt durch Ihn — in ein großes Philosophieren, das durch die Geschlechter der Menschen geht. „Als ich in die Philosophie eintrat", schreibt Dilthey einmal. Platon hätte so nicht sagen können. Denn völlig anders war die geistige Lage für einen Menschen, der zu Beginn des großen Krieges in Athen aus vornehmem Geschlechte geboren ward.

Attika lag, ein kleines Land von Grundherrn, Bauern und Schiffern, noch im Dämmern seines eben anbrechenden Tages, damals als die Sonne Homers schon hell über Ionien stand. Von der Welle der Wissenschaften und der Metaphysik, die sich in Milet erhob und in das italische Kolonialland hinüberschlug, wurde Athen nicht berührt. Während man drüben Sonnenfinsternisse berechnete, Erdkarten und Globen konstruierte und dem Urgrund des Weltwesens nachsann, bauten Solon und

Peisistratos den Athenern ihren Staat und schafften den reichen Künsten des Ostens Eingang bei dem jugendlichen Volk. Während in Ionien und in Groß-Griechenland das eine gegensatzfreie Sein und das Gesetz des ewigen, ewig gegensätzlichen Werdens wechselweis zu Beherrschern der Welt erhoben wurden und das Forschen über Ordnung, Baustoff und Sinn der Welt weiterging, gründet Athen den Staat freier Bürger, schlägt den Perser und schenkt der Welt die Tragödie. Freilich ordnete die ionische Naturphilosophie nach Athen ihren ersten großen Vertreter in Anaxagoras ab, dessen neue Weisheit sich den Herrscher Perikles ebenso wie den Dichter Euripides gewann. Aber er war ein Fremder, und Fremde waren wohl auch die jüngeren „Physiologen" alle, die in Athen auf Beifall, Gelächter oder Feindschaft stießen. Und bald war es an der Zeit, daß man aus den Widersprüchen dieser Physiologie und aus den „erkenntnistheoretischen" Gedanken der Früheren die skeptischen Folgerungen zog.

Auch Gorgias und Protagoras, die Sophisten, kamen als Gäste nach Athen. Ihnen lief die athenische Jugend zu, weil sie dort eine neue Art des geliebten Wettkampfes kennnen lernte und ihrer Gier nach Macht sich bisher unbekannte Waffen darboten. Aber wenn man den Verkäufer dieser neuartigen Ware mit Ehren empfing, sein Gewerbe hätte kein Athener ausüben mögen. „Würdest du dich nicht schämen vor den Hellenen als Weisheitslehrer zu erscheinen?" so fragt Sokrates bei Platon einen jungen Athener, der gar nicht früh genug Schüler des eben zugereisten Protagoras werden kann. Und seine Antwort: „Ja beim Zeus, mein Sokrates, wenn ich sagen soll was ich denke", wäre das Bekenntnis jedes wohlgearteten Atheners gewesen (Protagoras 312 A).

Aristoteles berichtet, da wo er die Philosophie seines Lehrers in die Folge der metaphysischen Systeme einreiht (Met. *A* 6), Platon sei von Jugend an mit dem Herakliteer Kratylos in vertrautem Umgang gewesen und habe durch ihn die Lehre vom ewigen Fluß und von der Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis erfahren. Dann aber habe ihm Sokrates in den ethischen Begriffen etwas gezeigt, was nicht der Wahrnehmungswelt angehört, und so habe er dies „Ideen" genannt. Man kann den Aristoteles kaum ärger mißverstehen, als wenn man diese

Konstruktion, die nur in ihrer Richtung auf seine eigenen Probleme Sinn hat, zu einem geschichtlichen Bericht über Platons wahre geistige Entwicklung umdeutet. Dann freilich ist es nicht mehr schwer, der skeptischen Periode in dessen Leben noch eine materialistische vorausgehen zu lassen. Man braucht nur das was Sokrates im *Phaidon* von seinem philosophischen Werden erzählt, biographisch zu nehmen und auf Platon zu übertragen[3]). Aber von derlei modernen Hypothesen abgesehen: wir wissen nicht im mindesten, wie tief ihm überhaupt solche „philosophischen" Gedanken damals gegangen sein mögen, die etwa durch Kratylos und gewiß auch durch andere an ihn herankamen. Und selbst wenn es zu einer Verzweiflung an aller Erkenntnis gekommen wäre — was freilich mehr nach Doktor Faust als nach einem antiken Menschen klingt —, so gab es ja noch die Welt des Handelns. Und hätte er handeln können, dann wären vielleicht alle Grübeleien verflogen, nicht viel anders als Byronischer Weltschmerz und Feuerbachische Skepsis für den jungen Bismarck vorbei war, da er das Leben zu packen bekam.

Nein, ein Athener, in dessen Ahnentafel Solons Name stand, konnte auch am Ende des 5. Jahrhunderts nur Staatsmann werden wollen. „Führender Mann in der Polis werden", das will jeder mit zwanzig Jahren oder noch früher: Alkibiades in Platons gleichnamigem Dialoge, Platons Bruder Glaukon in Xenophons Erinnerungen, Platon selber in dem Rückblick des großen Briefes. Nur mit dem Unterschiede, daß für ihn hier jene tiefe Problematik einsetzt, die in seinem Leben die Wende bringt.

Je mehr eines Menschen Leben in das Wesentliche hineinreicht, um so symbolhafter sieht er, was vor ihm geschieht. Platon sah die Zersetzung Athens in dem Schicksal des Sokrates unmittelbar. Wenn Athen seinen treuesten Diener nicht mehr ertrug, der immer für diese Stadt zu sterben bereit war und wirklich für ihre Gesetze starb — wenn die aristokratischen Revolutionäre ihn zum Mitschuldigen an ihrer Gewalttat machen wollten, ihn, der immer die Willkür der Augenblicksmajoritäten bekämpft und das Regiment der „Besten" gefordert hatte — wenn mit einer unerhörten Verkehrung alles Sinnes eben die demokratische Restauration ihn verurteilte, der sich

den Oligarchen verweigert hatte gerade gegen einen Angehörigen der Demokratie — dann gab es den Staat nicht mehr, den die Vorfahren geschaffen und in dem sie gewirkt, sondern sein Raum war erfüllt durch ein politisches Treiben, welches sich von den tiefsten Wurzeln gelöst hatte.

Staatsmann sein: das war für Platon, als er noch entschlossen war es zu werden, nicht ein vom Leben gesonderter Beruf. Denn Aristoteles hat mit seiner Definition des Menschen als eines „staatlichen Wesens" nur das in Begriffe gefaßt, was jedermann lebte. Wie gewinne ich Arete und wie werde ich Staatsmann: das waren die Fragen, die vor jedem Werdenden standen, und beide waren zuletzt eine. Konnte man nicht Politiker werden, so war das nicht — wie etwa heute — die Aufforderung einen anderen Beruf zu wählen, sondern der Mensch war in seinem Wesen verneint. Also bedeutete jene Unmöglichkeit, die Platon in dem Schicksal des Sokrates bildhaft sah, entweder die Vernichtung des Lebens oder die Forderung, es auf einer ganz anderen Ebene neu zu gründen. Das aber hieß — da die Zeit noch lange nicht gekommen war, die den Einzelnen ohne das vermittelnde Glied seiner Gemeinschaft in das All hineinstellte — Neugründung des Menschen und zugleich seines Staates. Und hatte nicht eben Sokrates gezeigt, wie man das anfangen müsse? Nicht mehr an Institutionen galt es zu flicken, die Substanz mußte erneuert werden. Ohne daß der Mensch „tugendhaft" gemacht würde, war an die Arete des Staates nicht zu denken. Indem Sokrates nach der „Tugend" fragen lehrte, hatte er das Werk der Erneuerung schon begonnen. Er hatte allein gewußt, was notwendig ist, und war so der einzige wahrhaft politische Mensch gewesen (Gorgias 521 D). Wenn durch seinen Mund Platon die Forderung erhob, die Philosophen müßten Herrscher sein oder die Herrscher Philosophen, so war das nicht ein „Exzeß des philosophischen Selbstbewußtseins" (Burckhardt)[4]), sondern in ein Epigramm gedrängt die Einsicht, die gerade dem Politiker aus dem Erlebnis jener Weltstunde und des sokratischen Daseins in ihr aufstieg.

Wir können doch zuletzt nicht anders als „die eigentümliche Weise, in der Platon sein vergangenes Leben betrachtet, mit ihm teilen"[5]). Gewiß ist dieses Werden zu reich, als daß eine noch so weite Formel es umschreiben könnte. Dennoch ist dafür,

daß er das Wesentliche gültig gesehen hat, sein eigenes Werk beweisend. Der *Staat* und die *Gesetze* übertreffen schon an Umfang jede andere seiner Schriften um ein Vielfaches. Die Betrachtung seines literarischen Gesamtschaffens muß den *Staat* geradezu in dessen Zentrum setzen, und es liegt im Sachgehalt, wenn man die meisten der früheren Dialoge auf ihn geraden Weges führen sieht. Sein Bau wiederum wird von jener Überzeugung, daß die wahren Herrscher und die wahren Philosophen eins seien, bis in das Innerste bestimmt, und gerade in seiner Mitte kehrt das scharf gespitzte Epigramm des *Siebenten Briefes* von den Philosophen-Herrschern wieder. Schließlich erscheint Platons Leben erfüllt von immer erneuten Versuchen, in dem Staat seiner Zeit trotz allem jene Paradoxie zu verwirklichen. Was aber bedeutet sie zuletzt? Auf diese Frage antwortet eine kurze Besinnung über das Wesen des griechischen Staates.

Der griechische Staat ist ursprünglich im Göttlichen gebunden. Bei Homer verleiht Zeus den Königen Zepter und Fürstenrecht. Hesiod macht die Themis zur Gemahlin des Zeus und gibt ihnen als Töchter neben den Moiren, den großen Schicksalswesen, die den sterblichen Menschen Gutes und Übles schenken, die drei Horen, in deren Namen Eunomie, Dike, Eirene das Gesetz der menschlichen, der „staatlichen" Gemeinschaft ausgedrückt ist. Auch wer als Verbrecher oder Tyrann das Recht verletzte, erkannte seine Göttlichkeit an, wenn er das Wort Themis oder Dike aussprach. Als dann an die Stelle ursprünglicher unerschütterter Sicherheit das Fragen und Forschen tritt, gründet Heraklit metaphysisch den Staat in den Kosmos. Denn warum „soll das Volk kämpfen für sein Gesetz wie für seine Mauer"? Weil die Ordnung des Staates ein Teil ist von der großen Ordnung der Welt. Genährt werden ja alle die menschlichen Gesetze von einem einzigen, dem göttlichen. Herrscht es doch so weit, wie es will, und es reicht aus für alle (und alles) und ist noch darüber[6])".

Daß Heraklit damit kein willkürliches Gedankenspiel gespielt hat, darf man wohl glauben. Haben doch gerade jene frühesten Denker wie im Wetteifer miteinander Dike aus der menschlichen Gemeinschaft ins Weltall versetzt. Anaximander sieht in der Vernichtung alles Gewordenen die Strafe und Buße (δίκην

καὶ τίσιν), welche die Dinge einander zahlen für die „Ungerechtigkeit" (ἀδικία) ihres Werdens. Der Dike vertraut Parmenides die Schlüssel zu dem Tore, durch das die Pfade von Tag und Nacht gehen, und die Fesseln, in denen das eine Sein unbeweglich und unveränderlich gebunden liegt. Ausdruck kosmischer Notwendigkeit — um es dem heutigen Denken anzunähern — ist Dike auch für Heraklit. Sie sorgt durch „ihre Schergen, die Erinnyen" (Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι), daß „Helios seine Maße nicht überschreite". Und wenn wiederum Heraklit die Gegenmächte „Recht" und „Streit" in eins setzt, dann scheint durch das mythische Kleid kaum verhüllt seine Urvision von dem Weltgesetz der „gegengespannten Harmonie" hindurch. So weitet sich hier die Rechtsordnung des Staates ins All und gewinnt dort der Staat und sein Gesetz im Gedanken die Erhabenheit zurück, die ihm in einer langsam sich entgötternden Wirklichkeit zu schwinden begann[7]).

Denn so fest waren jene Bindungen nicht, daß nicht wenige Menschenalter raschester Bewegung genügt hätten sie aufzulösen. Die Sonderung des Ich aus der Gemeinschaft hatte sowohl im Gedanken wie im Leben immer zugenommen. Die weite Umschau über viele Völker und ihre verschiedenen Sitten hatte die eigenen Satzungen den anderen vergleichbar gemacht und mit der Überzeugung von ihrer Einzigartigkeit den Glauben an ihre Notwendigkeit erschüttert. Die großen Einzelschicksale des tragischen Zeitalters hatten die Gerechtigkeit, die bis dahin im Staat und im Göttlichen fest gegründet war, zur Frage werden lassen. Jetzt lehrten die „Doppelreden" des Sophisten, gerecht und ungerecht sei dasselbe; was einmal gerecht, sei das andere Mal ungerecht; das Ungerechte könne so gut sein wie das Gerechte, ja besser als das Gerechte. Kritias ersann — ähnlich wie Demokrit, Epikur und die Aufklärer der neueren Zeit — eine Geschichte der menschlichen Zivilisation, in der kluge Einzelmenschen den tierischen Urzustand durch Gesetze überwanden, „damit das Recht Tyrann sei und die Gewalt zur Sklavin habe". Und ebenso menschlich oder allzumenschlich wurde für Antiphon der Nomos zu dem, was man setzt, was man übt, worüber man sich einigt; und was bei Heraklit ein Teil der großen Weltordnung gewesen war, das tritt nun der Physis gegenüber als ein ganz Anderes, ja oft-

mals entgegen als eine feindliche Macht: „In den meisten Fällen ist das, was nach der Satzung gerecht ist, der Natur feindlich", und „Was von den Satzungen als nützlich hingestellt wird, das sind Fesseln der Natur" [8]). Pindar ehrt den Nomos als den „König der Götter und Menschen", der Sophist Hippias (bei Platon) haßt ihn als einen „Tyrannen, der vieles wider die Natur erzwingt".

Wo noch etwas von dem alten Gefüge vorhanden war, das Welt und Staat in eins band, da war es undicht geworden. Von den feindlichen Brüdern, die Euripides in den *Phönizierinnen* [9]) zum Redekampf wie später zum Schwertkampf einander gegenüberstellt, umkleidet der eine seine Gewalt mit dem Namen des Rechtes, das ihm keine Gottheit mehr ist. Der andere bekennt sich offen zu „der Göttinnen größter, der Tyrannei". Kein Wunder, daß es der Mutter nicht gelingt den Bruderzwist zu beschwören, da sie nur die Göttin „Gleichheit" zur Hilfe aufzubieten weiß. Isotes hat dem Menschen Maß und Gewicht geordnet. Unter ihrem Gesetz geschieht es, daß „der Nacht glanzloses Auge und der Sonne Licht den immer gleichen Kreis des Jahres geht". So herrscht sie auch, heißt es, zwischen Menschen und Staaten, „die mit den Freunden stets den Freund und Staat mit Staat und Kampfgenoß mit Kampfgenoß zusammen bindet". Aber wo man die Göttlichkeit der Dike vergißt, muß Isotes sich als ein Wortgespenst erweisen, das keine Gewalt mehr über die Seelen hat. Das heilige Band ist gelockert, zerrissen, die Willkür entbunden, der „tyrannische Mann" löst sich aus den Banden der Dike.

In Sokrates fand Dike ihren Verfechter. Nach der Entschwundenen wieder forschen zu lehren, vor diese Aufgabe stellte ihn die Weltstunde, in die er hineingeboren war. Und nur darum hat er „die induktive Methode und die Definition erfunden" oder „die Wissenschaft begründet" — wenn er und soweit er das getan hat! [10]) — weil er im Logos, in dem unendlichen Zwiegespräch, nach dem, wovon denn eigentlich die Rede sei, nach dem „Was ist?", nach der Gerechtigkeit, den „Tugenden", der einen „Tugend" fragte und forschte. Er sucht sie; denn wie sie in Stadt und Staat der Väter geherrscht hat, so muß sie, wenn auch noch so verborgen, immer wieder zu finden sein. Ja er stirbt unter ihrem Gebot nach dem Befehl dieses Staates, der

noch in seinem Verfall von ihrer Herrschaft zeugt: also muß sie sein.

Platon begegnet dem Sokrates. Er findet den eigenen noch sehr unbestimmten Willen, „sich sogleich dem gemeinen Wesen zu widmen", durch jenes Fragen in eine besondere Richtung geleitet. „Für mich gibt es nichts Dringlicheres als so tüchtig wie irgend möglich zu werden. Und dazu, glaube ich, kann niemand mir entscheidender die Hand reichen als du." So spricht im *Symposion* Alkibiades zu Sokrates, und so hat Platon ihm gegenüber gesagt oder empfunden. Und von Sokrates hat er die Worte vernommen oder zu vernehmen gemeint, die er ihn in einem anderen Dialoge zu dem jungen Alkibiades sprechen läßt: „Alle deine Pläne können ohne mich ihre Vollendung nicht finden; denn soviel vermag ich über deine Dinge und über dich." So ergreift ihn Leben und Tod des Meisters als sein eigenes Schicksal.

Platon besaß, was dem Sokrates, ohne daß er dessen bedürftig war, fehlte: das bildnerische Auge des Hellenen, ein Auge, verwandt jenem, mit dem Polyklet in den Läufern und Speerwerfern der Palästra den Kanon, Phidias in den zeushaften Menschen (δῖοι ἄνδρες) das Zeusbild Homers erschaut hat; verwandt auch dem, das der griechische Mathematiker auf die reinen geometrischen Formen richtet. Es möchte scheinen, als ob Platon dieser Gabe, die unter allen Denkern ihm am meisten zu Teil geworden ist, sich selbst bewußt war. Oder ist es ein Zufall, daß man bei ihm zuerst das Wort vom „Auge der Seele" antrifft[11])?

Vor ihm hat wohl ein Dichter wie Aischylos einmal kühn von einem Verstand gesprochen, welcher Augen hat (φρένα ὠμματωμένην), wie umgekehrt Pindar von einem blinden Herzen (τυφλὸν ἦτορ). Sodann trifft man bei den Dichterphilosophen Parmenides, Empedokles, Epicharm auf die Forderung, daß man „mit dem Geiste sehen" müsse, wo denn in einer halb dichterischen, halb erkenntniskritischen Wendung der Gegensatz zum leiblichen Sehen gemeint oder ausgedrückt ist. In der Sophistik klingt das nach, wenn Gorgias von den Erforschern des Droben (μετεωρολόγοι) spricht. „die das Unglaubliche und nicht Offenbare den Augen der Einbildung (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν) deutlich erscheinen lassen", und nicht viel anders setzt noch der sophis-

tische Verfasser einer hippokratischen Schrift beim Arzte dem Gesicht der Augen das Gesicht des Geistes gegenüber (ἡ τῆς γνώμης ὄψις)[12]). Dies ist alles sehr griechisch, wenn auch untereinander mannigfach verschieden. Aber es ist noch weit von der Leiblichkeit und systematischen Bedeutung des platonischen Bildes.

Zwar scheint von den letzten Beispielen nicht weit abzustehen der Satz des *Symposion* (219 A), „das Gesicht der Denkkraft (ἡ τῆς διανοίας ὄψις) beginne scharf zu blicken, wenn das der Augen seine Sehschärfe zu verlieren sich anschicke". Doch Platon geht viel weiter. Hatte er schon in einem schönen Gleichnis des *Großen Alkibiades* den Erkenntnisprozeß im Sehen des Menschenauges abgebildet, so schöpft dann das Höhlengleichnis des *Staates* aus diesem Parallelismus seine besten Kräfte[13]). Und da ist es kein Zufall, wenn in einer Erörterung, die besonders deutlich das Seelische und das Leibliche, das „Werkzeug in der Seele, mit dem ein jeder lernt", und das Auge des Leibes vergleichend nebeneinander stellt (518 C) — wenn dort von den Bleigewichten der Sinnlichkeit gesprochen wird, die das „Gesicht der Seele" (τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) abwärts kehren, daß es sich nicht herumwenden kann zu dem Wahren (519 B). Später heißt es von den mathematischen Wissenschaften und der Astronomie, „daß durch sie in jedem ein Werkzeug der Seele (ὄργανόν τι ψυχῆς) gereinigt und belebt werde, das zugrunde gehe und erblinde unter den anderen Beschäftigungen, da es doch wichtiger sei dies zu erhalten als zehntausend Augen: denn durch dies allein wird die Wahrheit gesehen" (527 DE). Und von dort ist es nur noch ein kleiner Schritt, bis jenes „Organ" geradezu „Auge der Seele" genannt wird (533 D): das sei vergraben in Schlamm, und allmählich ziehe und führe die dialektische Methode es empor zu dem höchsten Intelligiblen, welches gerade hier wieder dem erhabensten Schaubild der sichtbaren Welt geglichen worden war (532 B). So steht lange vorbereitet und mit dem letzten Ziel dieses wichtigsten Zusammenhanges, der Lichtmetaphysik und der Ideenschau, innig verbunden endlich das Bild fertig da: die Seele, gedeutet nach dem Muster des Leibes, hat Augen zu sehen wie er, nur daß diese Augen auf die ewigen Formen gerichtet sind.

Platon ist ein Dichter, der sich ohne Absicht in seinen Bildern nicht leicht wiederholt. Der Seelenmythos des *Phaidros* spricht von dem Rossegespann und seinem Wagenlenker, von dem Gefieder der Seele, und man erkennt, warum das Auge nicht ganz hineinpassen würde in diesen Bildzusammenhang. Aber man wird doch versucht an das Bild des *Staates* zu denken, wenn wieder und immer wieder Ausdrücke aus dem Bereich des Sehens begegnen. Die unsterblichen Seelen schauen das was außerhalb des Himmels ist. Die Denkkraft (διάνοια) des Gottes sieht bei der Himmelfahrt die Gerechtigkeit selbst, sieht das Maß, sieht die Erkenntnis, und nachdem sie so das wahrhaft Seiende geschaut und sich daran genährt hat, kehrt sie nach Hause zurück. Von den Menschenseelen kann die beste eben mit dem Kopfe des Lenkers hinaufreichen in den äußeren Raum und mit Mühe das Seiende sehen. Aber zur Natur der Menschenseele gehört es, daß sie die Wesenheiten zu Gesicht bekommen hat, und wenn der Mensch aus vielen Wahrnehmungen die eine „Form" im Denken zusammenfaßt, so geschieht es aus einem Erinnern an das, was die Seele gesehen hat in der Gefolgschaft des Gottes. Da könnte man oft das Wort vom Auge der Seele einsetzen. Fast wie die Lösung eines Rätsels drängt es sich auf im *Symposion*, dort wo Diotima dem Sokrates zeigt, was er am Ende seines Stufenweges erfahren werde. Rein, unvermischt, ungetrübt von aller sterblichen Nichtigkeit, eingestaltig (μονοειδές) wird ihm dort das Göttlich-Schöne sichtbar. Er „erblickt es mit dem, womit es sich erblicken läßt" (ὁρῶντι ᾧ ὁρατόν 212 A) — man ergänzt leicht: mit dem Auge der Seele. Und ein letztes Mal klingt dasselbe Bild im *Sophistes* (254 A) nach, derart, daß man den Bildzusammenhang, in dem es entstanden war, noch von fern zu gewahren meint: der Philosoph verweile bei dem Urbild des Seienden, und er sei wegen des Glanzes an diesem Ort nicht leicht zu erblicken, weil bei den meisten die Augen der Seele unkräftig seien, den Blick auf das Göttliche zu richten. Aristoteles nennt ein einziges Mal in der *Ethik* das Denken (φρόνησις) „Auge der Seele", und so fremdartig steht inmitten Aristotelischer Sachlichkeit dieses Bild, daß man die Beziehung auf Platon nicht verkennen kann[14]). Noch in Platons Lebenszeit mag eins oder das andere jener Geschichtchen zurückgehen, in denen die Kyniker sich

lustig machen über das Auge, mit dem er die „Pferdheit", oder den Geist, mit dem er die „Tischheit" zu Gesicht bekomme. Dann spottet Epikur oder einer seiner Schüler, gegen die Platonische Kosmologie kämpfend, über die „Augen des Geistes", mit denen Platon die Werkstatt der Welt angeschaut habe[15]). So früh, scheint es, hatte sich die unvermeidliche Rederei jenes hohen Bildes bemächtigt. In späterer Zeit findet man es meist bei sehr entschiedenen Platonikern, Philon, Plotin, Proklos, Augustinus, oder es wird sonst irgendwie deutlich, daß die Blume aus Platons Garten gepflückt ist.

Es ist allerdings kein Zufall, daß Platon zuerst, soviel wir wissen, von dem Auge der Seele gesprochen hat, daß er es gerade dann tut, wenn er die letzten Ziele seines Philosophierens in den Blick nimmt, und daß, auch wo er das Wort nicht verwendet, seine Bilder- und Mythensprache demselben Bereich angehört. Durch wen er den Weg gefunden hat, spricht er aus, indem er in seinen Dialogen einzig den Sokrates zum Führer bestellt nach diesem Ziele hin. Auch der Mensch im Höhlengleichnis des *Staates*, dem die Lösung aus den Fesseln und der Aufstieg gelang, trägt Züge des Sokrates. Denn wenn jener wieder zu den Gefesselten tritt und sie „lösen und hinaufführen" will, so „würden sie ihn töten, vermöchten sie ihn nur in die Hände zu bekommen". Platon konnte nicht deutlicher sagen, wer ihn selbst umgewendet und hinaufgeführt hat dorthin, wo er zuerst der wirklichen Dinge wirkliche Schatten, dann ihre Spiegelbilder, dann sie „selbst" und die „Sonne" zu sehen lernte. Also durch Sokrates und gleichsam in ihm hat er mit dem Auge der Seele „das Gerechte selbst" erschaut oder lieber noch „das Gerecht" und ebenso „das Tapfer", „das Maßvoll", „das Weise", überhaupt „die Tugenden" und „die Tugend". Alle Menschen redeten zwar von ihr, ob sie lehrbar sei oder nicht, und jeder meinte etwas anderes mit dem verschlissenen Namen, am liebsten das was ihm beliebte. Sokrates aber ist der Einzige, der sie nicht nur mit Worten sucht — obwohl er gerade dies viel ernster und unablässiger betreibt als die andern —, sondern der durch sein Leben und seinen Tod ihren Bestand verbürgt, und in dessen Wesen Platons „Seelenauge" unmittelbar jener Formen Bilder Gestalten ansichtig wird[16]).

Denn was heißt Eidos und Idea[17])? Etwas zu dem das Sehen den Zugang eröffnet. Mag sein, daß Idea ursprünglich mehr die „Sicht" ist, wo Aktivität des Sehens und das was dem Auge sichtbar wird sich vereinen, Eidos mehr das Sichtbare und das Gesehene, Bild Form Gestalt als Gegenstand des Sehens. Jedenfalls sind beide Worte nahezu auswechselbar geworden. Nun pflegt man zu meinen, ihr Sinn habe sich mit der Zeit mehr oder minder abgeschliffen. Treffender würde man vielleicht statt dessen sagen, er habe die Richtung vom äußeren Augenschein zur inneren Form und Struktur genommen. Herodot sagt „Blättern von solcher Form oder Art" (φύλλα τοιῆσδε ἰδέας) und meint die ätzende Wirkung des Saftes, also etwas gar nicht unmittelbar Sichtbares, oder er läßt jemanden „in doppelter Form denken" (ἐφρόνησαν διφασίας ἰδέας). Ionische Ärzte leugnen gegen die Physiker, „daß es ein an sich Warmes oder Kaltes oder Trockenes oder Nasses gebe, welches mit keiner anderen Seinsform Gemeinschaft habe" (μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον, Π. ἀρχ. ἰητρ. I 605 L), oder sie reden von den „vier Formen des Feuchten" (τέσσαρες ἰδέαι τοῦ ὑγροῦ, Περὶ γονῆς VII 474, Περὶ νούσων VII 542), Schleim, Galle, Wasser, Blut, oder von dem „süßen Saft" (γλυκὺς χυμός), der sich in eine andere „Form" wandelt (εἰς ἄλλο εἶδος, Π. ἀρχ. ἰητρ. I 635), oder von den vielen „Formen der Krankheiten" (πολλαὶ ἰδέαι τῶν νουσημάτων, Π. φύσ. ἀνθρ. VI 36), denen die Vielheit der Heilkunst entspreche, oder von den „Arten" (wie wir sagen) der Verbände, des Fiebers, der Heilmittel. Gewiß liegt darin oft etwas Klassifizierendes, aber hier ist es eben der Formgedanke, der die Klassifizierung beherrscht (wie anderwärts der Gedanke des Stammes — γένος, ἔθνος — oder die Wendung und Weise — τρόπος —). Und dieselben Verfasser sprechen von der „knolligen Form" (εἶδος κονδυλῶδες) eines Schenkelknochens oder davon, daß die Nieren die „Form" des Herzens haben, oder wieder etwas innerlicher von „der Natur des Menschen, Alter und Form" (τήν τε ἡλικίην καὶ τὸ εἶδος VII 52), auf die der Arzt achtgeben müsse. Aristophanes bringt „stets neu Geformtes" auf die Bühne (ἀεὶ καινὰς ἰδέας εἰσφέρων), und sein Chor singt „eine andere Hymnengestalt" (ἑτέραν ὕμνων ἰδέαν). Thukydides soll, wie seine Erklärer ihn auffassen, das Wort ἰδέα fast immer abgeschwächt etwa für „Art und Weise" gebrauchen[18]). Nun würden freilich wir sagen: „viele Arten des

Krieges", „jede Todesart", „jede Art von Flucht und Untergang". Aber was zwingt uns zu glauben, daß dort, wo uns die scharfe Prägung fehlt, sie auch den Griechen gefehlt haben müsse? Von dem „Bilde der Krankheit" reden ja auch wir (εἶδος τῆς νόσου, τὸ νόσημα τοιοῦτον ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ἰδέαν), und gewiß konnte ein sehr viel sinnlicheres Sprachgefühl als das unsere oft zu etwas Augenhaft-Anschaulichem vordringen, wo wir die „sichtbare Gestalt" durch ein mattes Allgemeinwort oder durch -heit und -keit „übersetzen".

Platon teilt ganz den gewöhnlichen Gebrauch der Worte Eidos und Idea, und auch bei ihm darf man nicht allgemeiner und formloser sehen, was im Griechischen schärfer geprägt ist. Gewiß könnte er sagen, daß aus den zusammenpassenden Lauten die Silbe als eine Einheit entsteht. Er sagt aber: als eine einheitliche Form, ein einheitliches Gebilde (μία ἰδέα ἐξ ἑκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων ἡ συλλαβή Theaitet 204 A), etwas was man „ins Auge faßt". Nicht ob die Seele eine Zweiheit oder Dreiheit ist, fragt Platon, auch nicht ob sie zwei oder drei Teile hat, sondern ob zwei oder drei „Formen", die in sich geschlossene, gleichsam mit dem Blick abzutastende Selbständigkeit jeder einzelnen meinend. Wenn er nun zuletzt jenes „wahrhaft Gerechte", jenes „seiend Schöne", jenes „Gute selbst" zuweilen auch Eidos oder Idea nennt, so werden wir uns hüten, das schon terminologisch verhärtete Fremdwort Idee dafür einzusetzen. Wir werden uns auch hüten von „Ideenlehre" zu sprechen, es sei denn bei dem alten Platon, bei dem man wohl dieses verfestigte Denkschema schon einmal antrifft (τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ τῇ καλῇ ταύτῃ Brief VI 322 D). Es wird uns im Grunde auch sehr wenig bedeuten, wo Platon jene Namen aufgriff, ob von den Medizinern, Physikern, Rhetoren, die das Gesamtbild einer Krankheit oder die Grundstoffe des Körpers (Schleim, Galle, Blut) oder die als feste Wirklichkeiten genommenen Zustände „Warm und Kalt" oder physikalische „Atome" oder Figuren der Rede als „Formen" oder „Gestalten" bezeichneten, oder aus landläufiger Sprache, die wahrhaftig bei den Griechen öfter als bei irgendeinem anderen Volk Anlaß hatte, Wörter dieses Bereiches anzuwenden. „Sichtbare Gestalt", so nannte er — ohne Absehen auf terminologische Festigkeit, aber vielleicht nicht ohne ein Gefühl für die Paradoxie des Aus-

drucks — die unsichtbaren ewigen Wesenheiten, weil eben dieses Wort vor allen anderen seiner Sprache auszudrücken schien, daß das „seiend Gerechte", das „Tapfere selbst" ihm ein Etwas war, welches er mit dem Auge der Seele zu schauen vermochte.

Sokrates sei, so sagt man seit Aristoteles, der Entdecker des Begriffes und der Definition, und Platon habe aus dem Begriff die Idee gemacht[19]). Wie sieht das Lebendige aus, welches hier auf die Fläche der begriffsgeschichtlichen Abstraktion projiziert wird? Freilich fragte Sokrates unermüdlich: was ist die Gerechtigkeit, was ist das Gute, auch was ist die Polis oder der Polites oder die Demokratie, was ist die Techne oder die Sophia oder überhaupt das, von dem ihr jeweils redet? Unermüdliche Arbeit des Logos wandte er im Gespräch an diese immer sich erneuernden Fragen. Aber nicht Begriffsbestimmung war seine letzte Absicht, wie er ja der Sache nach niemals bei einer Definition, wenn sie erreicht war, stehenbleiben konnte. Hinter jeder einzelnen Frage und hinter allen insgesamt stand die letzte: wie der Mensch leben müsse im Dienste des Staates, der den tugendhaften Mann will, und des Gottes, der den guten Mann in der geordneten Polis will. Weil er selbst dieser Mann war, darum wußte Sokrates, daß es eine Antwort gab, und durch dieses Wissen war die Form seines Dialoges bestimmt. Er wandte durch seine Fragen die andern dorthin, wo die Antwort sein mußte. Er fragte: was ist . . . ? Also ein Seiendes mußte es sein. Aber nur Platons Auge sah, und in dem Eidos fand er, was Sokrates suchen lehrte und was Sokrates lebte.

Es geschieht nicht um einer biographischen Neugier willen, die hier noch weniger am Platz wäre als irgendwo sonst, wenn wir ahnend erfassen wollen, wie Platon die „Idee" empfing. Es wird auch deutlich geworden sein, daß wir damit nicht etwas geschichtlich oder biographisch vielleicht Wichtiges, aber philosophisch letzten Endes Belangloses verhandeln. Die Idee hat eine über zweitausendjährige Geschichte, und kein Wort der philosophischen Sprache ist stärker beschwert durch die Denkarbeit der Jahrhunderte. Das platonische Eidos allein ist nicht Philosophie aus Philosophie, wie seit Platon und wesentlich durch ihn jede Ideenforschung. Gerade darum ist es notwendig, den Begriff gleichsam in seiner Unschuld wieder sichtbar zu

machen. Freilich, eine geschichtliche Überlieferung von Platons „Urerlebnis" kann es nicht geben. Statt dessen gilt es, sich nicht beirren zu lassen durch die auch jetzt noch nicht ganz aufgegebene Meinung: das Anschauliche, Ästhetische, Intuitive an der Idee — das man schwer ganz verkennen konnte — sei ein vielleicht verzeihliches, jedenfalls echt griechisches Herabgleiten, aber doch ein Herabgleiten von der Reinheit des Begriffes, ein „intellektueller Sündenfall"; — vielmehr die Namen, mit denen Platon seine Erfahrung bezeichnet, ganz einfach und sinnlich zu ergreifen und mit seinen Mythen und Bildern zusammenzusehen. Gerade jenes Ursprungs wegen dürfen wir nicht von vornherein begrifflich umschreiben, „was die Idee sei", wie sie denn für Platon zwar des Begreifens mehr als alles andere wert, doch in Begriffen nie völlig aussagbar ist[20]). Wir hüten uns auch über die Art der „Intuition" irgend etwas festzulegen und wollen ausdrücklich davor warnen, sie sich als einen ekstatischen Akt im heut gewöhnlichen Sinne des Wortes auszumalen. Nur der Versuch wird hier gemacht, den Punkt zu fixieren, wo Platon bei der Suche nach dem wahren Staat auf jenen Bereich traf, den zu bezeichnen ihm die Worte Eidos und Idea dienten. Dann aber muß von diesem Punkte aus das Ganze durchdrungen werden.

Wer mit dem Auge der Seele die ewigen Gestalten sah, so gewiß, nein unvergleichlich gewisser als mit dem leiblichen Auge die irdischen, für den hatten die „Doppelreden" der Sophisten jeden Sinn verloren. Daß gut und schlecht eines sei; daß ein und dasselbe für diesen gut und für jenen schlecht sei und für denselben Menschen bald gut und bald schlecht; und daß es ebenso stehe mit Schön und Häßlich, Gerecht und Ungerecht, Wahr und Falsch: dies alles erwies sich als ein Spiel mit leeren Worten für den, der das „Schön" und das „Gerecht" und das „Wahr" erblickt hatte. Man konnte dann nicht mehr fragen, ob es Gerechtigkeit gebe, oder ob das ein Wort sei nützlich im Wettkampf, aber haltlos in sich. Man konnte dann auch nicht zweifeln, ob dieses Gerechte lehrbar sei oder nicht. Wenn das Gerechte war, ein Eidos war, so wurde man gerecht, wenn man es anschaute. „Oder hältst du es — sagt der Sokrades des *Staates* (VI 500 C) — für irgend möglich, daß man das nicht nachahme, bei dem man bewundernd verweilt? (ἢ οἴει τινὰ

μηχανὴν εἶναι ὅτωι τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;) Der Philosoph also, der bei dem Göttlichen und Geordneten verweilt, wird geordnet und göttlich nach Menschenmöglichkeit." War aber dieses gültig, dann gab es nur die einzige Aufgabe: den andern die Augen für das zu öffnen, was man selbst sah. Und nicht nur um die Erziehung des Einzelnen ging es dabei. Zersetzte sich der Staat, weil Themis und Dike nicht mehr an seinem Herde geehrt wurden, so mußte er um das Eidos der Gerechtigkeit, mußte überhaupt um das Eidos, zuletzt und zuhöchst um das Urbild des „Guten" als ordnende bindende göttliche Mitte neu gegründet werden. Dieses und nichts anderes meint Platons Epigramm, daß kein Ende des Unheils abzusehen sei, ehe nicht die Philosophen herrschten oder die Herrscher in echter Weise die Wahrheit suchten. Es ist nur ein anderer Ausdruck jenes „systematischen" Zusammenhanges, der für ihn — nicht aus Konstruktion sondern aus erlebter Notwendigkeit — alle Zeit zwischen „Eidos" und „Polis" bestanden hat.

Aber freilich: wie konnten die andern sehend für das gemacht werden, was nur Platons inneres Auge sah, was (nach Schopenhauer) „nur dem Genius erreichbar, daher nicht schlechthin sondern nur bedingt mitteilbar" ist[21])? Wie war überhaupt sicherzustellen, daß es sich um Erkenntnis und Wissen, ja um die eigentliche Erkenntnis und das höchste Wissen handle? In der Tat: „Sagbar ist es auf keine Weise wie andere Gegenstände der Lehre", so heißt es in eben jenem *Siebenten Briefe* (341 C), und Platon hat ja niemals anders als in Andeutungen von den ewigen Formen sprechen können oder wollen. Aber er wußte, daß „bloße Meinungen davonlaufen aus der Seele des Menschen, so daß sie nicht viel wert sind, bis jemand sie bindet durch begriffliche Erörterung ihres Wesensgrundes" (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ Menon 98 A). Und wenn auch das, was er in den Blick bekommen hatte, von Meinung und Schein unnennbar weit entfernt war, so bedurfte es doch der Stützen des Wortes, um zu dauern für ihn und die andern. Solche Bindungen aufzusuchen, wurde darum der Inhalt alles seines Philosophierens. Und die Menschen „durch lange Gemeinschaft" dahin zu führen, daß „wie von einem überspringenden Funken ein Licht sich in der Seele entzünde" (Brief VII 341 C), das ist die Form alles seines Lehrens.

Eine Abschweifung wird erlaubt sein, um das Gesagte von ganz anderswo zu verdeutlichen[22]). Man kennt die Antwort, die am 14. Juli 1794 bei jener ersten Begegnung Goethe von Schiller empfing, als er ihm „die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vortrug und mit manchen charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen ließ". Schiller schüttelt den Kopf und sagt: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee", und meint die Idee, wie sich versteht, in dem Kantischen Sinne als notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Goethe stutzt, ist verdrießlich. Ihm, dem intuitiven Geiste, wie Schiller ihn bald zu Beginn ihres Briefwechsels kennzeichnen wird, ist jener Unterschied, den der spekulative Geist zwischen Erfahrung und Idee setzt, unbegreiflich, ja zuwider. „Das kann mir sehr lieb sein," ist seine Antwort, „daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe." Keine kantische, wohl aber eine platonische Idee im ursprünglichsten Sinne: das war Goethes Urpflanze. Goethe wußte, „daß es ein Unterschied sei zwischen Sehen und Sehen, daß die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigem Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr kommt zu sehen und doch vorbeizusehen[23])." Er sah „mit Augen" — mit dem Auge der Seele, hätte Platon gesagt — die Urpflanze in jener Fächerpalme des botanischen Gartens zu Padua, er hoffte sie unter den Gewächsen der öffentlichen Anlagen in Palermo zu „entdecken", und wenn er nach seinen eigenen Worten „in Sizilien die ursprüngliche Identität aller Pflanzenteile vollkommen einsah und diese nunmehr überall zu verfolgen und wieder gewahr zu werden suchte", so ist, was er hier Einsicht nennt, zuletzt jenes anschauende Erfassen und alles andere der Versuch, das Gesehene durch die Kraft des Logos immer von neuem sichtbar zu machen.

Wenn wir hier zu Platon zurückkehrend von jenen Bindungen sprechen, durch die er seiner Anschauung Bestand und Mitteilbarkeit verlieh, so sei von vornherein die Meinung abgewehrt, als wollten oder könnten wir ein allmähliches Werden irgendwie nachzeichnen. Nur um die Struktur sichtbar zu machen, muß eine scheinbar genetische Darstellung angewandt werden,

nicht unähnlich vielleicht wie er selbst im *Timaios* den Mythos von der Weltschöpfung erzählt und doch davor warnt, ihr Nacheinander wörtlich zu nehmen. Platon konnte längst der früheren Philosopheme kundig sein, und da die Überlieferung ihn zum Schüler des Herakliteers Kratylos macht, so hat er wohl mindestens von diesem Gedankenbezirk eine Kenntnis gehabt. Fest steht nur das eine höchst Wichtige und fast immer Verkannte, daß nicht aus früheren Systemen ihm seine Philosophie erwuchs. Erst als ihm die Augen für das Eidos aufsprangen, wandten sich alle Kräfte seines Daseins mit ihrer ungeheuren Spannung in diese eine Richtung. Erst jetzt wurde Platon — in einem ganz neuen Sinne — „Philosoph". Und zu suchen ist weit mehr das Gesetz, nach dem die Stoffe um jenen Einheitspunkt kristallisierten, als die geschichtliche Ordnung, in der dies alles geschah.

Wenn Platon seine Intuition für sich und andere festhalten wollte, so mußte er sich des Baustoffes seiner Sprache bedienen. „Das Gerechte" oder „das Schöne", das er mit dem Auge der Seele schaute, trug für ihn das Siegel des allein Wirklichen. Wollte er also „das Schöne" vor der Verwechselung mit einem schönen Mädchen bewahren — und das war zuweilen nötig, wie der *Große Hippias* (287 E) zeigt — so konnte er hinzusetzen: „das Schöne selbst" (αὐτὸ τὸ καλόν). Daneben bot sich ihm ein Wort, das als neugeprägte Münze der Sophistenzeit hin und her gegeben wurde: aus Euripides und Aristophanes kennt man jenes „seiend, in seiender Weise" (ὄντως, τῶι ὄντι), das den Gegensatz zu dem nur Scheinbaren, nicht Wirklichen ausdrücken soll[24]). So hat Platon von dem „seiend Guten" und „Schönen" gesprochen, er hat auch dieses Adverbium zu einem kleinen Satz ausgeweitet: „die Erkenntnis des Gleichen selbst, (nämlich dessen) was es (wirklich) ist" (ἐπιστήμη αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν Phaidon 75 B), und hat diesem kleinen Satz einen ersten leicht terminologischen Klang gegeben: „alles das, dem wir so ein ‚was es (wirklich) ist' aufprägen" (περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι Phaidon 75 D).[25])

Jene Ausdrücke, die Platon aus dem Sprachstoff seiner Zeit aufgriff oder weiterbildete, waren höchst folgenreich. Denn mit ihnen trat er in eine Seinsforschung ein, die über Gorgias, Melissos, Zenon auf den großen Parmenides selbst, den Ent-

decker des einen ewigen unveränderlichen Seins, zurückging. Anfangs brauchte Platon um diesen geschichtlichen Zusammenhang gar nicht zu wissen und wußte um ihn vielleicht so wenig, wie heute ein Mensch weiß, daß er hegelisch redet, wenn er „an und für sich", oder lutherisch-paulinisch, wenn er „alles in allem", oder comtisch, wenn er „I am positive" sagt. Aber es war doch nicht zufällig, daß er hier die Richtung auf jene ursprünglichste und mächtigste Seinsforschung nahm.

Die herrschende Philosophiegeschichte täuscht einigermaßen darüber, wer Sokrates wirklich war. Sie läßt ihn wohl mit Cicero die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabholen und macht damit die Entfernung zwischen ihm und den früheren Denkern sehr weit. Aber sie kennt nicht die Frage, ob man ohne Platon, der die Kraft und Richtung des prüfenden und erziehenden Sokrates mit den Spekulationen jener früheren verband, überhaupt die Möglichkeit hätte, den Elenktiker mit den Physikern in eine und dieselbe „Philosophiegeschichte" hineinzustellen. Und doch besteht auch hier ein geheimer Zusammenhang. Sokrates wirkte inmitten der „Sophisten", für die große Menge von ihnen nicht unterscheidbar, für Aristophanes geradezu ihr Repräsentant, und doch in einem abgründigen Gegensatz zu ihnen, den zu sehen man freilich mit Platons scharfem Auge begabt sein mußte. Die Sophistik aber bewahrte, wenn sie ihre Taschenspielereien mit dem Sein und dem Nichtsein trieb, noch immer Parmenideische Denkformen, mochten sie auch zum Wortskelett ausgedörrt sein. Nun war durch den Gegensatz zu den Sophisten zwar gewiß nicht das Wesen des Sokrates, wohl aber die Art seines Fragens bestimmt. Und wenn er fragte: „Was ist die Gerechtigkeit"? und des einen wenigstens sicher war, daß die Gerechtigkeit ist oder etwas ist, so brauchte er nicht zu wissen, daß ihm noch, der so ganz anderes wollte und war, die Form des Suchens durch den großen alten Denker im geheimen vorgezeichnet wurde.

So nahm Platon schon mit der Frage des Sokrates, dann vor allem mit jedem Versuch, die neu geschauten Wesenheiten zu benennen und abzugrenzen gegen das, womit sie nicht verwechselt werden durften, geläufige Sprach- und Denkformen auf, die zuletzt ihren Stammbaum auf Parmenides zurückführten. Aber bei diesen meist flau gewordenen Formen konnte

am wenigsten Platon sich beruhigen und gar für seine höchsten Erfahrungen. Durch alle abgeleitete Spekulation hindurch griff er auf ihren Ursprung zurück. Er nahm nicht — wie das vielleicht Aristoteles später an ihm selber oder Kant an den englischen Empiristen getan hat — als philosophischer Denker Restprobleme auf, die ein Vorgänger liegengelassen hatte. Sondern die Seinslehre des Parmenides gab ihm die Mittel, seine Intuition mit dauernden Gedanken und Worten zu befestigen. Zwar stand an der Stelle des einen ganzen einfachen unerschütterten kugelförmigen Seins, das die anschauliche Phantasie dieses ersten Ontologen, dieses eckigen ungeschickten und doch großen Dichters, auch „mit dem Geiste erblickt" hatte, bei Platon die Fülle der Gesichte, die mit jedem neuen Hinsehen sich mehrte und weitete, und so sehr sie nach Einheit verlangte, doch niemals jene einödhafte Starre wieder erreichen konnte. Aber trotz dieses unvermeidlichen Gegensatzes sehen wir erstaunliches Übereinstimmen bis in den Wortlaut. Es sind eben jene Prädikate des parmenideischen Seins — ganz, einfach, unerschüttert — die Platon auf seine „Urbilder" überträgt[26]). Und wenn Zenon die alleinige Existenz des parmenideischen Seins aus den Widersprüchen der Vielheit neu deduziert hatte, so weist Platon den Widersinn auf, der sich ergibt, wenn man das Gerechte Schöne Fromme in der Mehrzahl denkt, statt in der Einmaligkeit des ideellen Seins[27]). Aber weit mehr als das. Der ganze Aufbau seiner Seinswelt und der ihren Stufen entsprechenden Erkenntnisformen, wie er am deutlichsten im *Staat* (476 E ff) gezeigt wird, ist streng parmenideisch. Bei beiden Denkern steht dem Seienden das absolute Nichtsein diametral gegenüber. Für beide ist das Nichtsein unerkennbar. „Wie könnte ein Nichtseiendes erkannt werden?" fragt Glaukon im *Staat*. „Das Nichtseiende kannst du weder erkennen noch nennen", belehrt die Göttin den Parmenides[28]). Das auf vollkommene Weise Seiende (παντελῶς ὄν) hingegen ist bei Platon auf vollkommene Weise erkennbar (παντελῶς γνωστόν), wie es bei Parmenides ganz eigentlich nur einen einzigen Weg der Forschung gibt, den nämlich, der auf das reine Sein hinführt und die Wesensbestimmungen dieses Seins als Wegmale (σήματα) trägt. Bei beiden liegt die Welt, in der wir uns bewegen, zwischen jenen Polen, sie ist Sein und Nichtsein

zugleich[29]). Auf diese Zwischenwelt ist bei Platon die besondere Erkenntnisweise gerichtet, die er Doxa, (bloße) Meinung, nennnt. Bei Parmenides heißt die Zwischenwelt ganz entsprechend die Welt nach der Doxa (κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε), nur daß sich bei ihm in diesem Worte trübe Meinung des Ich und trübe Erscheinung des Es untrennbar mischen. Denn hier berühren wir nun die Verschiedenheit der beiden so gleichartigen Strukturen. Für Parmenides, der zuletzt nur das eine reine Sein, nichts anderes kennt, ist „Sein und Denken ein und dasselbe", gerade so wie ihm in jener Zwischenwelt der Doxa Seinsweise des Gegenstandes und Erfassungsweise des Erkennenden in eins zusammengeht[30]). Platon, der die ganze Fülle der angeschauten Formen in seine Seinswelt hinein nimmt, und zu dessen größten Erfahrungen durch Sokrates der Mensch, die „Seele" gehört, hat so einfach nicht mehr bauen können. Die Grundformen des Planes übernimmt er. Doch den Stufen der Gegenstände setzt er die Stufen der Gegenstandserfassung in scharfem Sichentsprechen gegenüber. Er hat dann noch weit über Parmenides hinaus ein harmonisches System des Seins und des Erkennens konstruiert. Aber das gehört zum Ausbau seiner Philosophie und muß hier beiseite bleiben, wo nur gezeigt werden soll, was er dem vorhandenen Denkstoff entnimmt, um die eigene Intuition begrifflich zu binden.

Auch heute ist die Vorstellung nicht ausgestorben, die sich als Denkform wenigstens auf Aristoteles berufen kann: Platon habe zu dem parmenideischen Sein das herakliteische Werden gefügt und so sein „System" gebaut. Aber Addition ergibt niemals ein Lebendiges, und Platon hatte andere Sorgen, als sich einen Platz in der Problemgeschichte zu sichern. Er hatte das Eidos in den Blick bekommen und fand sich vor der Aufgabe, das Erschaute durch den Logos ständig sichtbar zu erhalten. Nun ist gewiß, daß das immer Seiende nur gegeben sein kann zugleich mit dem Gegensatz eines nicht in dieser Weise Seienden. So haben auch die indischen Denker die Welt, die dem einen ewigen Atman gegenüber ist, mannigfach benannt, als Unbeständigkeit, Wechsel, Leiden, Nicht-Selbst. Platon brauchte nicht nach eigenen Worten zu tasten. Wenn er Namen für das suchte, „was wir (im Leben des Alltags gemeinhin) seiend nennen"[31]), so ließ ihn auch hier Parmenides nicht

im Stich. Die Parmenideische Formel „Sein sowohl wie Nichtsein" (εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) dient in jenem ontologischen System des *Staates* dazu, um zugleich unsere Werdewelt auf das wahrhafte Sein zu beziehen und ihren ewigen Abstand von ihm paradox festzuhalten. Aber Parmenides hatte das reine Sein auch abgeschieden von dem, was diese unsere unwirkliche Welt erfüllt: Werden und Vergehen, Wachsen und Schwinden. Aus seinem Munde nimmt Platon diese Worte auf, weil sie seine eigene Sicht genau bezeichnen und er nicht unselbständig genug ist, um originell sein zu wollen[32]). „In diesem Augenblick" sah er Heraklit und Parmenides einander gegenüber. Dabei mochte der Schüler des Kratylos zunächst übersehen, wie seine ganze Zeit es nicht mehr wußte, daß es bei Heraklit, wenn man nicht auf Werden und Wechsel, sondern auf das Gesetz des Werdens und die Dauer im Wechsel blickte, durchaus etwas dem Parmenides Homologes gab. Mit jener Kraft des Scheidens und Ordnens, durch die er auch Sokrates und die Sophisten (in historisch noch viel tieferer Berechtigung) trotz allem, was ihnen gemeinsam war, schied wie der Schöpfer an der sixtinischen Decke Tag und Nacht, spannte er die herakliteische und die parmenideische Weltsicht auseinander und jochte beide doch wieder zusammen als Symbol des Gegenüber von Seinswelt und Werdewelt, das die Entdeckung der ewigen Formen ihm aufgab.

Aber es gab doch noch eine höhere Ansicht, in der diese Zweiheit sich wieder zur Einheit bog. „Eines ist Alles." „Zusammenstrebendes — Widereinanderstrebendes, Zusammenklingendes — Widereinanderklingendes, aus Allem Eines und aus Einem Alles": so Heraklit. Und Platon: Das eine Eidos und die vielen Einzeldinge fordern sich gegenseitig. Das Eidos gibt den Dingen Anteil am Sein, sie hingegen streben hin zu der Vollkommenheit des Eidos. Nur wenn das eine nicht ohne das andere ist, ist „das All mit sich selbst zusammengebunden". War das nicht Herakliteismus, echterer sogar als jene verwässerte und sophistisch mißbrauchte Lehre vom Fluß aller Dinge?[33]) Platon hat diese „Fügung des Wider-Spännstigen" (παλίντονος ἁρμονίη [34]), die in seinem Weltbau überall lebendig ist, nirgends ausdrücklicher als in seinem *Parmenides* gestaltet, dort aber sie zu der vollendeten Dialektik des „Einen" und des

„Andern" kristallisieren lassen. So paradox es klingt, es ist doch richtig, daß der Dialog *Parmenides* die am stärksten herakliteische unter Platons Schriften ist und der Philosoph Parmenides in diesem Werke ebensosehr „Herakliteer" wie Eleat. Damit aber haben wir zugleich den Ort erreicht, wo die Kräfte der beiden großen alten Meister sich für Platon vereinten, so wie „Anfang und Ende auf Kreises Umfang gemeinsam" ist. Das „Eine Weise" des Heraklit, welches die Vielheit, ja die Allheit ausdrücklich in sich schließt, und das „Eine Seiende" des Parmenides, welches Nichtsein und Vielheit ausschließen will — und doch nicht ausschließen kann; denn sogar von dem Sein sprechen wir mit „Namen" aus dieser Welt des „Seins und Nichtseins", und das Sein ist in der Welt des Scheins präsent: diese beiden Sichten koinzidieren in Platons ideenhafter Welt, da in ihr überall durch das Nichtsein das Sein, durch die Vielheit die Einheit hindurchscheint, wie umgekehrt das Sein sich in das Nichtsein notwendig hineinbildet.

Neben Parmenides und Heraklit war Pythagoras der dritte unter den großen alten Weisen, von dessen Ausstrahlung Platon noch gradwegs berührt wurde in den pythagoreischen Kreisen Unteritaliens und wohl schon vorher in der Umgebung des Sokrates. Was hat Pythagoras, diese weit in die Zeit wirkende Kraft[35]), die auf rätselhafte Weise immer neue Kräfte an sich zog und durch sie hindurch ging, für Platon bedeutet? Es ist kein Zufall, daß das einzige Mal, wo in seinen Schriften Pythagoras selbst genannt wird, er als „Führer der Erziehung" neben Homer erscheint (Staat X 600 B).

Bedenken wir, daß Platons stärkste Erschütterungen in seiner bildsamsten Zeit aus der Wirrnis des Staates entstanden, dem er zu gehören meinte, und aus der Haltlosigkeit der Menschen, die diesen Staat leiteten. So ging sein ganzes Wollen darauf, an Stelle der Unordnung Ordnung zu setzen. Daß man nach dem Beispiel des Handwerkers und des Künstlers, der aus Teilen ein in die Reihe gestelltes und wohlgeordnetes Ding (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα) zusammenfügt, in Leib und Seele, Hauswesen und Staat Ordnung (τάξιν καὶ κόσμον) wirken müsse, und daß darin Vorzug und Vollkommenheit jedes Gefüges bestehe, lehrt eindringlich Platon auf der Höhe des *Gorgias*-Dialoges (503 E 507 E f.), nachdem er die Vorkämpfer

der Redekünste, der Lust, der Willkür, mit einem Wort: der Unordnung besiegt hat. Nichts ist Platon ferner als jener Ausspruch Goethes, daß er eher eine Ungerechtigkeit als eine Unordnung ertragen könne. Denn Ungerechtigkeit ist Unordnung. Wo Platon das verhaßte Übergreifen in fremden Wirkenskreis vermieden sieht, da ist Maß, Sophrosyne, Gerechtigkeit. Und wenn Handwerker und Künstler in vergänglichem Stoffe etwas „Wohlgeordnetes" schaffen, um wie viel mehr muß diese „Ordnung" dem unsichtbaren Vorbild eignen, „auf das sie hinblicken" bei ihrem Tun. So kann es nicht anders sein, als daß Platon das Ideenreich, dieses Reich des Vollkommenen, als einen Bezirk sieht, in dem alles „seine Ordnung hat und ewig in gleicher Weise sich verhält, weder sich gegenseitig ein Unrecht tut noch Unrecht empfängt, alles wohl gefügt und nach Verhältnissen da ist" (Staat 500 C). Dann aber war der Kosmos der Zahlen, war Harmonie und Proportion in dem Bezirk der schwingenden Saiten und in dem größeren des gestirnten Himmels Abbild eines vollkommenen Seins, wies ihn und zog empor zum überhimmlischen Ort. Darum sind es die Wissenschaften von dieser Ordnung, ist es vor allem ihre Einheit und ihr Bezug in dem pythagoreischen System, was ihn ergreift und ihm das, wovon er in dem Staat seiner Zeit nichts hatte finden können, in einer ganz anderen Welt aufzuweisen scheint. Kosmos ist das Gefüge der Welt wie des Staates wie der Seele. Geometrie hält Himmel und Erde zusammen. „Es sagen die Weisen, lieber Kallikles, daß den Himmel und die Erde und Götter und Menschen die Gemeinschaft (κοινωνία) zusammenhalte und die Freundschaft und Wohlgefügtheit (κοσμιότης) und Maß (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιότης), und dieses Ganze nennen sie deswegen Ordnung (κόσμον καλοῦσιν), lieber Gefährte, nicht Unordnung und Zuchtlosigkeit. Du aber scheinst den Sinn nicht darauf zu lenken bei aller deiner Weisheit, sondern es entgeht dir, daß die geometrische Gleichheit (die Proportion) unter Göttern wie unter Menschen Großes vermag. Du hingegen meinst, man müsse rücksichtslos nach Macht streben (πλεονεξίαν ἀσκεῖν). Denn du kümmerst dich nicht um Geometrie" (Gorgias 507 E f). Jetzt wird deutlich, was die Berührung mit Pythagoras ihm gebracht hat. Sokrates schränkte sich ein auf den Bezirk des Menschen und des Staates, und so Platon durch

seine Herkunft und durch das Vorbild des Lehrers. Aber während Sokrates von „den Dingen droben" (τὰ μετέωρα) nichts zu verstehen behauptete, war in Platons Seele etwas verwandt und zugewandt dem Kosmos, der den Menschen und den Staat gleichsam als die äußerste homozentrische Kugel umgibt. Daß Platon der Durchbruch über den Staat hinaus in diesen Kosmos gelang, und daß er hinwiederum Mensch und Staat als Wesen „kosmischen" Ranges begriff: das war er dem großen italischen Weisen und der Kraft, die noch von ihm ausstrahlte, schuldig. Und er hat gewußt, warum er die Betrachtung dieses Weltalls unter den Namen des Pythagoreers Timaios stellte, nachdem er von Sokrates den idealen Staat hatte gründen lassen.

Noch eins gab es, was ihm die Pythagoreer unentbehrlich machen mußte: der Ernst, den sie auf die menschliche Seele wandten. In die eigene Seele und ihren tiefen Sinn war Heraklit zurückgetaucht, ohne je ihre Grenzen zu erreichen. In anschaulichem Mythos sprachen über ihr Wesen und Schicksal die Pythagoreer und „die um Orpheus". Ihre Kunde von der Seele hat Platon mit seiner stärksten Teilnahme begleitet, und in seinem geschriebenen Werk ist so viel davon, daß die Ansicht begreiflich wird, er sei zu allem anderen auch noch ein „orphischer Theologe" gewesen. Die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der individuellen Seele, so heißt es, sei mit der Ideenlehre schwer in Einklang zu bringen. Platon habe in Wahrheit jenen Glaubenssatz entlehnt von den Glaubenslehrern, die ihn fertig darboten[36]). Aber selbst wenn ein Widerspruch im System hier aufgewiesen wäre, so ist es keine gute Art, ihn aus einer Vereinigung ursprünglich getrennter Lehren zu erklären. Und gar bei Platon! Der lauschte freilich überall hin, wo er verwandte Töne vernahm, aber er war der letzte, fremde Lehren wohl oder übel seinem Gefüge einzupassen. Man ist sich viel zu wenig klar darüber, daß Platon unmittelbar von den Schicksalen der Seele überhaupt nichts „lehrt". Sokrates spricht in den Mythen davon, die ein Teil der platonischen Dramen sind. Und wenn er sich auf die Mysterienpriester und Theologen beruft, so ist allerdings die Richtung, aus der jene mythischen Bilder kamen, damit bezeichnet, keineswegs aber gesagt, was sie für ihn selbst waren. Darf man darüber schon hier etwas vermuten, so hatten sie tiefe symbolhafte Wirklich-

keit oder waren ihm verehrungswürdige Formen, Bilder, Worte für das, was er in eigener Sprache nicht zu sagen vorzog. Aber es führt in die Irre, wenn man daraus eine platonische Physik oder Historie der Seele macht.

Wäre Platon Parmenides gewesen, so wäre gegenüber der Macht, Unmittelbarkeit und gleichsam Konsistenz des Agathon, das er zu Gesicht bekommen hatte, alles andre verschwunden, und eine All-Eins-Lehre wäre das Ergebnis gewesen. Aber Platon war des eigenen Menschseins viel zu gewiß, hatte viel zu sehr in Sokrates den anderen Menschen erlebt, viel zu stark den Eros, der den Menschen zum Menschen hinführt und beide gemeinsam zur Idee, als daß ihm das Parmenideische Ineinssetzen von Denken und Sein hätte genügen können. Da sich die Welt streng für ihn schied in den Bereich des niemals Seienden, immer Werdenden und Vergehenden, und in den des ewig Seienden, das der Träger alles Wertes wurde, da war die Frage: wohin gehört der Mensch? Nicht aus einem theoretischen oder systematischen Interesse entstand sie ihm, sondern aus dem Zwang seiner Aufgabe, den Menschen neu zu formen und in einen neuen Staat hineinzugründen. Im *Großen Alkibiades* wird bei der Betrachtung des delphischen Spruches „Erkenne dich selbst" die Frage gestellt: was ist dieses Selbst? Und die Antwort lautet höchst paradox, für einen Griechen viel paradoxer als für einen Bürger der christlichen Welt: der Mensch ist Seele. Das heißt, was den Menschen eigentlich ausmacht, seine „Existenz", das Wesenhafte an ihm ist Seele. Um es mit Plotins Worten zu sagen: „Nach dem, was das Herrschend-Beste ist, ist die Gesamtgestalt Mensch" (κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἄνθρωπος III 4, 2). Platon hat die Welt des ewig Seienden neu entdeckt. Damit wird der Mensch ein Glied beider Welten und keiner, etwas zwischen beiden Welten, der Welt des Werdens und Vergehens angehörend mit dem Leibe, den Sinnen, den „niederen Seelenteilen", und der Welt des Seins mit dem Ewigen in der Seele. So ist es die Entdeckung des Ideenreiches, die den Menschen nicht mehr ganz und gar und schlechthin ein Glied sein läßt der einen ungetrennten Welt, sondern seine Scheidung in „Leib und Seele" erzwingt.

Platons „Lehre" von der Ewigkeit oder Unsterblichkeit der Seele ist weder fertig übernommene Theologie noch beruht sie

auf begrifflich gewonnenen Schlüssen. Der *Phaidon*-Dialog zeigt mit aller Klarheit zweierlei. Platon sieht die Ewigkeit der Seele verbürgt durch Sokrates' Sieg über den Tod. Hier wurde ein Etwas gar nicht davon berührt, daß „Sokrates", den sie so nannten, tot dalag und ins Grab gelegt wurde. „Ich kann den Kriton, ihr Männer, nicht überzeugen, daß ich hier Sokrates bin, der ich jetzt mich unterrede und jedes von dem, was gesagt wird, an seinen Platz setze; sondern er glaubt, daß ich der sei, den er wenig später als Leiche sehen wird, und er fragt denn also, wie er mich bestatten soll!" Die Unsterblichkeitsbeweise des Dialoges aber, von denen mit sehr gutem Grunde keiner ans letzte Ziel gelangt, machen ein zweites deutlich. Die Ewigkeit der Seele ist für Platon verbürgt durch das Sein der Idee. Nur für den „Ideenfreund" hat es Sinn, von Unsterblichkeit zu sprechen. Wenn die menschliche Seele ihrer Natur nach so beschaffen ist, daß sie das ewige Sein erkennt, so muß sie — denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt — ein Sein haben nach der Weise der ewigen Formen. Und wie die Unsterblichkeitsbeweise des *Phaidon* nicht zufällig sind gegen den einrahmenden Bericht vom Tode des Sokrates, so sind auch jene beiden Bürgschaften für das ewige Sein der menschlichen Seele nicht zufällig gegeneinander. Denn in Sokrates und durch ihn hindurch hatte Platon die ewigen Formen geschaut, und so sind ihm „Sokrates" und „Eidos" und „Unsterblichkeit" in dieselbe Mitte gegründet und fast nur drei verschiedene Namen für dasselbe Wesen. —

Der Mensch im Staat: das war die Gegebenheit, von der Platon wie jeder Hellene herkam. Die alte fraglose Einheit hatte sich aufgelöst. Aber aus der Entzweiung und dem Kampf um eine neue Ordnung entstand ihm die eigene Vision: hier der Mensch oder die Seele als die „innere Politeia", dort der Staat als eine erweiterte Seele, Seele und Staat also Einheitsgefüge von gleichartiger Struktur in notwendigem gegenseitigen Bezuge, da sie beide auf das Eidos, zuhöchst auf die „Idee des Guten" gerichtet sind.

Der Mensch im All: das war die Erkenntnis, zu der Pythagoras dem Platon verhalf. Und die Vision, zu der Platon vordrang, war diese: Er sah in den großen Kosmos eingeschlossen den kleinen Kosmos und beide „Lebewesen" in notwendigem gegen-

seitigen Bezuge, da den Gestirnen und dem Weltall „Seele" eignet und der vollkommenen Seele die geordnete Bewegung des Universums[37]). Das gemeinsame Prinzip ihrer Ordnung aber ist das Agathon.

Der Mensch und das Eidos: das war Platons eigenstes Erlebnis, das er wohl dem Sokrates verdankte und doch mit niemandem teilte. Die Seele empfing von dem Eidos, dessen sie ansichtig wurde, die Ewigkeit zurück. Das Eidos wurde seelenhaft, vielmehr war es von Anfang an. Denn das Gerechte, Tapfere, Fromme, Gute: so hießen die Ideen, die Platon zuerst auf Sokrates blickend sah. Und in seiner späteren Zeit war es ihm unfaßbar, wie man dem schlechthin Seienden (τῷ παντελῶς ὄντι) die Gemeinschaft absprechen könne mit Bewegung, Leben, Seele, Denken oder die Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit dem Geist[38]).

Seele und Eidos also stehen in notwendigem Bezuge. Und wie das Auge der Seele zuerst in einem großen Aufblick die ewigen Formen erkannte und Platons Philosophieren dann ein immer erneuter Versuch ist, die entdeckte Welt sichtbar zu erhalten, so werden diese beiden Erkenntnisweisen in den platonischen Dialogen gespiegelt durch die zwei Bewegungen, die zu dem Eidos führen: Mania und Dialektik.

KAPITEL II / DAIMON

Für die Platoniker des Altertums hat die Dämonologie einen bestimmten Platz in dem Gedankenbau des Meisters[1]). Die modernen Darsteller seiner Philosophie sind zu aufgeklärt, um seine Äußerungen über diesen Gegenstand ganz ernst zu nehmen. Aber mit welchem Recht hält man, was von den Dämonen gesagt wird, für bloßes Spiel und überträgt gleichzeitig die physikalischen und physiologischen „Lehren" des *Timaios* und die „Sprachphilosophie" des *Kratylos* in die Paragraphen eines platonischen Systems? Doch nur darum, weil es heut eine Wissenschaft von der Natur und von der Sprache gibt, aber keine von den Dämonen. Nun, der *Kratylos* gleicht wahrhaftig einem Durcheinander tollster Kapriolen weit eher als einer sprachwissenschaftlichen Abhandlung, und über die mythische Naturwissenschaft des *Timaios* hätte ein Forscher wie Demokrit vermutlich den Kopf geschüttelt. Überhaupt sollte kein Zweifel sein, daß Platon in seinen Schriften unmittelbar keine Wissenschaft in unserem Sinne lehrt. Und wenn gewiß „Spiel" ist, was die Personen der platonischen Dramen über die Welt des Dämonischen aussagen, so doch ein Spiel, dem wie allem platonischen Spielen tiefer Ernst innewohnt. Wer sich freilich erkühnen wollte, diesen Ernst mit Worten auszusprechen, dem würde Platon einwenden: „Soviel weiß ich: wenn es schon geschrieben oder gesagt werden sollte, würde es von mir am besten gesagt werden" (Brief VII 341 D).

Platon traf auf einen dämonischen Bereich, als er dem Sokrates begegnete. Denn in dem Leben dieses Mannes, der wie kein anderer es sich zur Aufgabe gesetzt zu haben schien, mit der

Kraft seines Verstandes das Unklare „aufzuklären", gab es geheimnisvolle Mächte, die er nicht prüfte auf ihren Rechtsanspruch, sondern denen er gehorchte. Er sprach oft und gern von seinem „Daimonion", und so bekannt war diese Seltsamkeit, daß die Anklage darauf fußen und ihm vorwerfen konnte, „er führe neue dämonische Wesen (καινὰ δαιμόνια) ein". Wir fragen nicht bei der Psychopathologie an, welcher Art dieses Daimonion war, und versuchen nicht mit Schopenhauer ihm einen Platz zwischen Wahrträumen, Geisterseherei und andern okkulten Phänomenen zu geben[2]). Noch weniger freilich darf man das Ungewöhnliche dadurch dem Verständnis näherbringen, daß man es als „innere Stimme des individuellen Taktes", als „Ausdruck der geistigen Freiheit", als „sicheren Maßstab der Subjektivität" dem rationalen und gesellschaftlichen Erfahrungskreis einordnet[3]). Ja man stört sich den Zugang eigentlich schon, wenn man „das Daimonion" sagt, als wäre es ein Ding, anstatt es in der neutralen Ausdrucksart des Griechischen „das Dämonische" zu nennen. In dieser Wortbildung liegt einerseits ausgedrückt jenes Unbestimmte: „aber du weißt nicht, von wannen es kommt und wohin es fährt"; dann aber genauer, daß dieses wirkende Etwas nicht innerhalb des Menschen und ihm zur Verfügung ist, vielmehr von einem umfassenden Bereich außer ihm eingreift in ihn und mit Ehrfurcht von ihm bemerkt wird. So gibt es auf einer andern Stufe „das Göttliche", und Platon läßt gar den Sokrates in der Verteidigungsrede beides verbinden und eben jene Erscheinung „ein Göttliches und Dämonisches" (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται 31 D) oder auch „das Zeichen des Gottes" (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον 40 B) nennen. Von dieser Kraft pflegt Sokrates bei Xenophon zu sagen, sie „rate" ihm oder „zeige ihm im voraus an, was zu tun sei oder nicht"[4]). Das einzige Mal, wo eine bestimmte Wirkung sichtbar wird, nämlich als Sokrates sich auf seine Verteidigung vorbereiten will, tritt sie ihm entgegen (ἠναντιώθη Mem. IV 8,5). Und darauf, daß es ein Widerstand, etwas Hinderndes ist, wird bei Platon besonderer Nachdruck gelegt. Man hat keinen Grund, den allgemeineren Linien des Xenophon mehr zu trauen als der strengeren Abgrenzung Platons, so sehr wiederum dieser verschärft und systematisiert haben kann. Zum mindesten würde man es verstehen, daß Sokrates sich jener wirkenden Mächte am deut-

lichsten dort bewußt wurde, wo er auf Hindernisse stieß. War doch auch Goethe — man wird ihn nicht ohne Vorsicht als Eideshelfer für Sokrates herbeirufen wollen — neben sehr anderen Ansichten, die er über das Dämonische aussprach, gelegentlich geneigt, Hemmendes, das zum Vorteil wurde, zu verehren als etwas Dämonisches, das man anbetet, ohne sich anzumaßen, es weiter erklären zu wollen[5]). Daß die Stimme niemals vorwärts treibt (προτρέπει δὲ οὐδέποτε), spricht die *Apologie* (31 D) und wörtlich ebenso der *Theages* (128 D) aus. Aber es ist kein Zeichen für unplatonischen Ursprung dieses Dialoges, wenn es bald darauf ebendort heißt, daß die Kraft des Dämonischen bei irgend etwas „mit zugreife" (συλλάβηται) 129 E). Jedenfalls müssen dem Verfasser der Schrift diese beiden Auffassungen vereinbar gewesen sein. Sokrates konnte im Schweigen des Dämonischen zugleich etwas vorwärts Wirkendes mitvernehmen und nennen.

Platon hat zunächst „das Daimonion" in sein Sokratesbild übernommen als einen Zug, an dem der seltsame Mensch so kenntlich war wie an seiner aufgestülpten Nase und den hervorstehenden Augen. Es trete sehr häufig auf und stelle sich auch in kleinen Dingen entgegen, sagt Sokrates selbst in seiner Verteidigungsrede (40 A). So werden wir uns nicht besonders wundern, werden freilich auch nie vergessen, daß wir den eigenen Bericht des Ironikers lesen, wenn im *Euthydem* (272 E) das „dämonische Zeichen" ihn am Aufstehen hindert, ihm also zu der Begegnung mit den streitsüchtigen Fechtmeistern verhilft; noch weniger, wenn es ihn im *Phaidros* nicht davongehen läßt, bevor er sein Vergehen gegen den Eros durch eine zweite wahrere Rede gesühnt hat (242 BC). Im *Theages* wird die Echtheit der Wirkung an einer Reihe von Fällen bewiesen, wo die Warnung eingetroffen sei: als Charmides sich zu den Nemeischen Spielen habe ausbilden wollen, bei dem Mordplan eines gewissen Timarchos und bei der unheilvollen Ausfahrt der Schiffe nach Sizilien. Aber hier ist es nun sehr bezeichnend, daß diese Dinge nicht Selbstzweck sind. Nicht im mindesten ist der *Theages* darauf aus, wie man zu sagen pflegt, aus Sokrates einen Wundermann zu machen. Vielmehr gibt Sokrates selbst die Absicht an, in der er alle jene Geschichten erzählt habe: „weil diese Kraft dieses Dämonischen auch für die Gemein-

schaft mit denen, die meinen Umgang suchen, geradezu alles bedeutet" (ὅτι ἡ δύναμις αὕτη τοῦ δαιμονίου τούτου καὶ εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ' ἐμοῦ συνδιατριβόντων τὸ ἅπαν δύναται 129 E). Denn vielen trete es entgegen. Diese könnten keinen Vorteil ziehen aus seinem Verkehr, und er sei zu solchem Verkehr mithin gar nicht imstande. In vielen Fällen hindere es das Zusammensein nicht, doch hätten die Betreffenden keinen Nutzen davon. Wo aber die Kraft des Dämonischen an der Gemeinschaft helfend Anteil nehme, da gehe es mit ihnen alsbald voran.

Ganz ähnlich im *Großen Alkibiades*. Und da es sich dort um eine erste, höchst folgenreiche, lang hinausgezögerte Begegnung handelt, so darf man sich wieder einiger Worte Goethes zu Eckermann am 24. März 1829 erinnern: „Je höher ein Mensch, desto mehr steht er unter dem Einfluß der Dämonen, und er muß nur immer aufpassen, daß sein leitender Wille nicht auf Abwege gerate. So waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schillern durchaus etwas Dämonisches ob; wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden; aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte und Schiller der philosophischen Spekulation müde zu werden anfing, war von Bedeutung und für beide von größtem Erfolg." Nicht unähnlich hier. Auch hier konnten Meister und Schüler früher, konnten später zusammengeführt werden. Durch den dämonischen Widerstand ist Sokrates lange von dem Jüngling ferngehalten worden. Inzwischen hat er ihn beobachtet. Jetzt schweigt die Stimme, und er redet ihn an. In der Ausdrucksweise des *Theages:* das Dämonische greift mit zu. Oder wie es nun, wo die wirkende Kraft deutlicher bezeichnet werden soll, im *Alkibiades* (106 A) heißt: der Gott, der mich bisher gehindert, hat mich jetzt auf dich zugesandt. Man darf nicht pedantisch fragen, ob Daimonion und Gott hier dasselbe seien. Sie sind es und auch wieder nicht. Denn um wirkende Mächte handelt es sich und nicht um Namen[6]). Also weil es um das entscheidendste Anliegen, um Erziehung geht, darum ist auch hier das Dämonische wichtig. Und in ganz ähnlichem Sinne ist schließlich im *Theaitet* beides verbunden. Sokrates spricht dort von seiner Hebammenkunst (150 B) und der verschiedenen Wirkung: wie manche vor der Zeit ihn verlassen zum Schaden dessen, was sie geboren hätten oder noch unge-

boren in sich trügen. Als Musterbeispiel wird derselbe Aristeides genannt, der in dem verwandten Zusammenhang des *Theages* vorkommt, und den wir im *Laches* von seinem Vater Lysimachos zu Sokrates gebracht sehen. Dann heißt es im *Theaitet*: „Wenn diese nun wiederkehren, meine Gemeinschaft wünschend und sich dabei ganz wunderlich gebärdend, so hindert mich das Dämonische, das sich mir einstellt, mit einigen zusammen zu sein, mit anderen erlaubt es mirs, und dann geht es mit diesen von neuem voran" (151 A). So wird klar, warum dieser Wesenszug im Bilde des Sokrates für Platon denn doch wichtiger ist als die aufgestülpte Nase oder die hervorstehenden Augen. Bei Xenophon muß man an ein kleines Sonderorakel denken, das seinem Träger und denen, die mit ihm zusammen sind, Weisungen gibt über beliebige Dinge, das eine zu tun, das andere zu lassen (Mem. I 1,4). Bei Platon entscheidet das Dämonische in Sokrates vor allem über sein Erziehungswerk. Damit ist es nicht nur die erstaunliche Merkwürdigkeit eines einzelnen Mannes, sondern es gehört zum Wesen des großen Erziehers. Es behütet als etwas Außerlogisches die im Logos sich bewegende Erziehung davor, zu einem rationalen Geschäft zu werden, und wahrt ihr jenen Zusammenhang mit dem Geheimnis, der dem sophistischen Unterricht fehlt. Als normhaft also, nicht als Abnormität, muß es von Platon verstanden worden sein. Offenbar verspürte er selbst eine solche Macht — und muß vielleicht jeder wenigstens etwas davon verspüren, der Menschen zu bilden nicht bloß beamtet, sondern auch berufen ist?

Die späteren Platoniker haben sich die Frage nach dem Wesen des sokratischen Daimonion vielfach vorgelegt. Wir haben Abhandlungen darüber von Plutarch, Apuleius, Maximus, Proklos[7]). Sie alle machen sich das Besondere dadurch begreiflich, daß sie es aus seiner Vereinzelung befreien und es mit andern „Dämonen" in dieselbe Reihe stellen, vor allem mit jenem Dämon, der nach verbreitetem Glauben den Menschen durch sein Leben begleitet und nach platonischer „Lehre" die Menschenseele noch über dieses Leben hinaus. Es ist auch heut keine Absurdität, von solchen Dingen zu reden. Denn nicht um Geister und Gespenster handelt es sich hier noch um theurgische und magische Riten, sondern um Mächte, mag man auch

bei Iamblich und Proklos und sonst oft genug die Grenze verwischt finden[8]). Und ehe man dieses Gebiet als Aberglauben abtut, denke man an die Engelshierarchie, die bei Dante durch viele Ränge bis zum Thron des Höchsten steigt, und man erkenne aus dem letzten Buch von Wahrheit und Dichtung, den Gesprächen mit Eckermann und den Orphischen Urworten, wieviel in dem Weltbilde Goethes, des so sehr zur Klarheit strebenden, das Dämonische und der Dämon bedeutet[9]).

Bei Plutarch erhebt sich über dem kindlich derben Mißverständnis, in dem das sokratische Daimonion mit solchen Erscheinungen der natürlichen Mantik wie Niesen oder weissagenden „Stimmen" verwechselt wird, eine höhere Ansicht, genährt wohl vom Geist des Poseidonios[10]): Wie menschliche Rede auf das Ohr, so wirken die Logoi (um das vieldeutige Wort beizubehalten) der Dämonen unmittelbar auf die menschliche Seele. Und was die gewöhnlichen Menschen nur in der Entspanntheit des Schlafes erführen, das faßten Menschen von ungetrübter Artung und sturmloser Seele, die wir dann heilige und dämonische Menschen nennen, im Wachen auf. Ein solcher, befreit von der Disharmonie und Wirrnis (ἀναρμοστία καὶ ταραχή) der andern, sei Sokrates gewesen. Und dann in einem platonisierenden Mythos scheint sich zu zeigen, was Plutarch unter den Dämonen versteht. Dämonen, so nennt eine Orakelstimme dem in die Trophonioshöhle entrückten Timarchos jene Sterne, die er über dem Dunkel schweben sieht: das seien die reinsten Teile in der Vernunft (νοῦς) bevorzugter Menschen, das was nicht eingehe in die Mischung der Seele und des Leibes. Wie die Korken über dem Netze schwimmen, so jener dämonische Stern über dem Menschen, und an ihn sei die Seele folgsam oder unwillig gebunden.

Stoisch, wenngleich platonisch getönt, ist hier die Lehre von dem alles durchdringenden, Makrokosmos und Mikrokosmos verbindenden Logos. Die eigentliche Dämonologie bildet Platonisches leise um, noch dazu in der platonischen Form des Mythos. Im *Timaios* (90 A) heißt es: Das Herrschendste der Seele gibt der Gott jedem als seinen Dämon. Es wohnt im Haupt, dem Himmel verwandt und darum ihm entgegengehoben. Und dieses Göttliche (τὸ θεῖον) gilt es zu pflegen, damit der Mensch den Dämon wohlgeordnet zu seinem Bewohner habe und eudämo-

nisch werde. Da ist, was logisch und psychologisch Vernunft heißt, fromm verehrend auf das höchste Dasein bezogen[11]). Mit dieser „Lehre" des *Timaios* scheint Plutarch in eines gesehen zu haben, was Platon in den Seelenmythen vom Dämon dichtet. Im *Phaidon* führt ja der Dämon den Menschen, der ihm im Leben zu Teil ward, nach dem Tode zum Gericht und nach dem Urteil in den Hades. Und ein anderer Dämon führt ihn später wieder herauf. Im Mythos des *Staates* ist es umgekehrt die Seele, die sich vor der Einkörperung — durch den Zufall des Loses nur beschränkt, aber nicht bestimmt — ihre Lebensform und damit ihren Dämon als den „Erfüller des Erwählten" (ἀποπληρωτὴς τῶν αἱρεθέντων) frei erwählt. Hier sind nicht verschiedene Lehren Platons, Platon gibt keine Dogmen und am wenigsten über Dämonen. Aber er verbindet den Volksglauben an den Dämon, der den Menschen durchs Leben geleitet, das eine Mal mit seinem Wissen um die menschliche Seele, das andere Mal noch dazu mit orphischen Jenseitsbildern, um etwas von der eigenen Erfahrung auch für die andern bildhaft und damit ergreifbar zu machen. Dämon, das meint zunächst so etwas wie die mitgeborene menschliche Form — die „Existenz" würde man heute sagen —, das was sich durch allen Zufall und alle Bewegung des Lebens als die eigentliche Konstante erhält und alles Handeln erst zu meinem Handeln macht. So hatte schon Heraklit dem Volksglauben an jenen geisterhaften Begleiter seinen Satz entgegengestellt: „Dämon ist dem Menschen seine Artung." Aber Platon meint mehr zu sehen und im Mythos mehr aussprechen zu können. Diese innere Artung ist nichts, was ihrem Träger nur in diesem Leben zugehört. Sie folgt ihm über die Grenze des Jenseits, steht mit ihm vor Gericht und führt ihn zum Strafort. Denn Urteil und Buße sind streng auf die im Diesseits getragene Lebensform bezogen. Diese wiederum ist ihrem irdischen Träger nicht äußerlich umgehängt. Er hat sie mitgebracht über die Grenze der Geburt aus einem früheren Dasein. Der Mythos des *Staates* legt mit der freien Wahl des Einzelnen und mit der Verkündung der Moira: „Die Schuld ist bei dem Wählenden" die metaphysische Verantwortung fest und scheint den *Phaidon*, der eine fatalistische, für das sittliche Handeln gefährliche Deutung möglich machte, ausdrücklich zu berichtigen mit dem Gegensatz: „Nicht euch wird der Dämon

erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen." So ist denn in der platonischen Welt der Dämon Symbol nicht nur für jenes als Macht gesehene und verehrte „So mußt du sein" (Goethe, Urworte, ΔΑΙΜΩΝ), sondern darüber hinaus für die ebenso geheimnisvolle wie unerbittliche Verknüpfung des menschlichen Daseins mit der Transcendenz. Die Wahl des Dämons, wie sie uns Menschen im Mythos der *Politeia* anheimgegeben wird, symbolisiert jene „transcendentale Freiheit" (Kant), jene „Freiheit im Müssen" (Jaspers), die der menschlichen Existenz eignet: „Es ist, als ob ich mich vor der Zeit gewählt hätte, wie ich bin" (Jaspers). Dabei zeigt der *Timaios* mit der Gleichung von Dämon und Nus, wie bei aller Einsicht in das Dunkle Platon dem denkenden Geist seinen Herrscherrang bewahrt.

Dem staatlichen Dasein der Menschen liebt Platon in seinen späteren Jahren Rang und Aufgabe zu bestimmen, indem er es mißt an einer mythischen Welt des Vollkommenen. Sie wird im Mythos des *Staatsmanns* (269 C ff) repräsentiert durch die Weltperiode, da der höchste Gott für den Kosmos sorgt, in einer mythisch leuchtenden Stelle der *Gesetze* (713 B ff) durch das Goldne Zeitalter des Kronos. Und hier wie dort wird diese Vollkommenheit den gesellig hausenden Wesen dadurch vermittelt, daß göttliche Dämonen alles Lebende nach Geschlechtern und Herden untereinander eingeteilt haben (Pol. 271 D), daß sie Friede und Gesetzlichkeit, mit einem Worte Eudämonie, den ihnen unterstellten Geschlechtern schenken (Ges. 713 E). In den *Gesetzen* wird nun gefolgert, daß nur die Herrschaft Gottes, nicht eines Sterblichen, menschliche Staaten vor Unheil schützen könne, und daß wir jene Vollkommenheit der Goldnen Zeit wieder anstreben müßten vermittelst dessen, „was in uns an Unsterblichem wohnt". Im *Staatsmann* setzt sich der Mythos fort. Wenn der Höchste, heißt es dort, die Hand von dem Weltensteuer abzieht und so das All nach dem ihm innewohnenden Gesetz zurückschwingt „und wiederkehrt uralte Verwirrung" (καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος), dann verlassen auch die schützenden Gottheiten den ihnen unterstehenden Bereich, und dann sind wir Menschen der Sorge des über uns waltenden Dämons beraubt. Hier ist der Dämon nicht dem Einzelnen zugehörig, sondern der Gemeinschaft, gleichsam als Vermittler des höchsten Daseins, des kosmischen

oder göttlichen, an sie. Wie nun dieser Dämon der Gesamtheit sich mit dem Dämon des Einzelnen verbinden ließe, ist leicht zu sehen, zumal man an die Gleichung von Nus und Dämon im *Timaios* denkt. Aber nicht darauf kommt es an, aus dem jeweils in einem besonderen Raum Gestellten eine begriffliche Einheit zu machen. Nur das Gemeinsame dieser mythischen Zeichen muß man erfahren.

Noch eins wird an den letzten Beispielen sichtbar: wie nahe sich Dämon und Gott stehen in der Sprache, ja wie nur gleichsam eine menschliche Unvollkommenheit diese Unterscheidung nötig macht. Heißt doch im *Staatsmann* (272 E) der Allwaltende einmal „der größte Daimon", und die ihm untergeordnet sind, heißen die „mitherrschenden Götter". Auf der andern Seite sind die „göttlichen Dämonen" gewiß nicht zu trennen von den „herrschenden Göttern (271 D) und offenbar in dem Gedanken an Hesiods menschenbeschützende Dämonen so genannt. So darf denn die berühmte Auseinandersetzung des *Symposions* (201 E ff.), daß Eros kein Gott, sondern ein großer Dämon sei, darüber nicht täuschen, wie Gott und Dämon bei Platon wohl Verschiedenes bedeuten können und doch wieder einander ganz nahe rücken, ja in eins verschmelzen. Hört man die feinen und starren Scheidungen der Späteren, so denkt man der Goetheschen Bemerkung, daß „die originellen Lehrer immer noch das Unauflösbare der Aufgabe empfinden und sich ihr auf eine naive gelenkige Weise zu nähern suchen. Die Nachfolger werden schon didaktisch und weiterhin steigt das Dogmatische bis zum Intoleranten" [12]). Hingegen bei Platon selbst wird deutlich, wie man die gleichen Dinge verschieden sehen und mithin verschieden benennen kann. Erkennt Vernunft sich selbst und was ihr zugehört, so spricht sie von Nus, reinem Denken (φρονεῖν), Erkenntnis (ἐπιστήμη). Betet Frömmigkeit eben dasselbe an als Strahl aus einer Welt des Vollkommenen, des „Guten", so nennt sie es das Göttliche, wie im *Großen Alkibiades* (133 C) „Wissen und Denken das Göttlichste in der Seele" genannt wird und „Gott und Denken" (θεὸς καὶ φρόνησις) dicht nebeneinanderrückt und zusammen „all das Göttliche" (πᾶν τὸ θεῖον) ausmacht [13]). Und wiederum dasselbe, geahnt und benannt von jenem Schauer, der die so unbegreiflichen wie unentrinnbaren

Mächte wirkend verspürt, heißt der Dämon. So nahe bis keine Grenze mehr vorhanden ist, rücken Gott und Dämon bei Platon, wo nicht wie im *Gastmahl* in bestimmter Absicht ausdrücklich unterschieden wird. Und immer wieder muß man erinnern, wie er allzu große Strenge in der Terminologie (τὸ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι) und „den Streit um Benennungen, wo es sich um so wichtige Sachen handelt, wie sie vor uns liegen" (Staat 533 D), als unwürdig ablehnt[14]).

Die Platoniker der späteren Zeit haben sich freilich der Wortgläubigkeit und dem Dogmatischen nur allzusehr ergeben[15]). Schon unter den Augen des greisen Meisters trocknete der lebendige Wuchs des Mythos zum Schematismus einer Dämonenlehre, die bei Philippos von Opus mit der Physik der fünf Elemente, bei Platons Nachfolger Xenokrates mit der Mathematik der Dreiecksformen einen seltsamen Bund eingeht. Und ihnen folgend haben dann die Späteren, verschieden im einzelnen und im ganzen doch sehr ähnlich, das sokratische Daimonion als einen Sonderfall eingeordnet in ihre Dämonenreihen und damit in die hierarchisch gestuften Weltkräfte und Weltwesen. Maximus von Tyros (XIV 8) gibt den 30 000 Dämonen, die er dem Hesiod nachspricht, mannigfache Ämter, „.... und der eine hat diesen, der andere jenen Leib als Wohnort erlost, der eine den Sokrates, der andere den Platon, noch ein anderer den Pythagoras ....". Für Proklos gehört das sokratische Daimonion dem höchsten Rang der Dämonen, den göttlichen Dämonen an. Platon denkt nicht in solchen Schemata. Aber so gewiß er nicht Worte sprach, sondern Dinge — „ei dice cose e voi dite parole" —, so müssen auch für ihn δαίμων und δαιμόνιον zueinander gehört haben wie θεός und θεῖον. Und niemand kann sagen, wieviel er von dem, was in seiner Schule später gedacht und auch spintisiert wurde, lächelnd oder unwillig abgelehnt hätte als allzu starre Formen um das Unfaßbare legend, und was er etwa hätte gelten lassen, so wie Goethe Eckermannsche Deutungen freundlich-nachsichtig duldete.

Jene Dämonologien von Philippos und Xenokrates bis zu Iamblich und Proklos haben durch alle Jahrhunderte eine Denkform, besser ein Anschauungsmoment, gemeinsam, das wirklich von Platon herstammt und für ihn von höchster Bedeutung

gewesen sein muß. Das ist der Gedanke oder das Bild des „Dämonischen" als eines Bereiches „zwischen" der menschlichen und göttlichen Ebene, der durch seine Mittellage „das All mit sich selbst zusammenbindet". Diotima stellt dieses Reich an den Anfang ihres Eros-Mythos und macht es zum Orte alles Verkehrs zwischen Göttern und Menschen, darum aller Mantik und priesterlichen Kunst, aller Weihungen und Zauberei, das heißt aller jener Bräuche und Begehungen, die Platon als Hinweis auf ein verborgenes Höheres, also auch als Mittleres, Vermittelndes gelten ließ, so wenig er selbst ihrer bedürfen mochte. Diesem Raume zugeordnet ist dann der „dämonische Mann", während unter ihm der „banausische" steht und über ihn — was von Diotima nicht ausgesprochen wird — der Göttlich-Weise hinaufragt.

So, mit voller mythischer Anschaulichkeit, findet sich das dämonische Zwischenreich nur im *Symposion* gestaltet. Aber man wird doch einen Vorklang im Seelenmythos des *Phaidon* vernehmen, wo der Dämon die ihm unterstehende Seele erst zum Gericht und dann in den Hades geleitet, er, „der das Amt hat von hier dorthin zu führen", und wo dann ein anderer Führer sie wieder hierher bringt. Man wird dabei an den „dämonischen" Ort denken, an dem im Seelenmythos des *Staates* Gericht gehalten wird „zwischen" Himmel und Erde (X 614 C). Wie ein Nachhall hört es sich im *Timaios* (90 A) an, wenn der Dämon, hier das Beherrschendste in der Seele, „zu der Verwandtschaft im Himmel von der Erde uns hebt". Ja, im *Politikos* (309 c) heißen die Seelen selbst ein „dämonisches Geschlecht", in das die Erkenntnis des Schönen und Gerechten und Guten als eine „göttliche" eintritt. Immer ist es das Metaxy, der Übergang, wofür der Dämon und das Dämonische Symbol ist, und man sieht dies alles in schärferem Umriß, wenn man den Diotima-Mythos im Auge hat.

Gewiß, dies ist ein Mythos, und die Platoniker haben sehr unrecht getan ein Dogma daraus zu machen. Doch wenn man sagt, es sei „nur mythisch", hat man ebenso unrecht und umgeht die Frage, was denn damit gewollt sei. Gefragt aber muß darum nicht minder werden, weil es zuletzt keine begriffliche Antwort gibt. Platon hätte sich ja im Mythos nicht ausgesprochen, wenn er es im Begriff vollkommen gekonnt hätte.

Wo nun genetisch gesehen jene Vorstellung entspringt, ist leicht zu zeigen. Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter geschaffen, das heißt sie haben den Olymp und Götterhimmel emporgehoben aus der Dämonenwelt, und wenn auch die Namen Gott und Dämon noch bei Platon miteinander vertauscht werden konnten, doch die Vorstellung von einem Unterschied des Ranges begründet. Diese Vorstellung hat Platon aufgenommen und systematisiert, indem er das Dämonische gleichsam als mittlere Proportionale zwischen das Menschliche und Göttliche setzt. Schwerer aber und wichtiger als diesen Weg aufzuweisen ist es zu fragen, welche Notwendigkeit der Gedankenbau, zu dem er hinführt, für Platon besaß.

Unter den sehr verschiedenen Weisen, die Welt zu ergreifen und anzuschauen, treten innerhalb des europäischen Bezirkes, dessen Weltbild von der klassischen Antike her wesentlich bestimmt ist, zwei Weisen deutlich einander gegenüber. Man sieht sie in klarster Unterscheidung, wenn man etwa eine Landschaft Dürers mit einer des Rubens vergleicht[16]). Wie jene in abgesetzten Schichten von vorn nach hinten führt, diese den Blick in einheitlicher Bewegung nach der Tiefe zieht, — diese Verschiedenheit der Bildform spricht einen Gegensatz der Weltansicht aus. Denn es ist ein letzter Gegensatz, ob die Welt als begrenztes und geschichtetes Bauwerk erfahren wird oder als unendlicher, einheitlich durchfluteter Raum. Und diese doppelte Erfassungsweise ist auch in der Antike sichtbar, so wenig man verkennen wird, daß die klassische Weltansicht durchaus mehr der Struktur gehört als dem Continuum. So ist es bei Platon. Man vergleiche seine dreifach gegliederte Seelengestalt mit jener krafterfüllten Unendlichkeit, die etwa für den modernen Menschen „Seele" heißt, oder seinen aus drei Ständen gebauten Staat mit jener Fülle sich stützender und sich bekämpfender Mächte, die uns zumeist vor Augen steht, wenn wir das Wort „Staat" sagen. Zur Struktur gehört aber der Zusammenhalt der Strukturelemente. „Daß zwei Dinge allein ohne ein drittes gut sich verbinden", so heißt es in der Elementenlehre des *Timaios* (31 B), „ist nicht möglich. Denn ein Band (δεσμός) muß beide verknüpfend in der Mitte sein. Das schönste Band aber ist das, welches aus sich selbst und dem Zusammengebundenen nach Möglichkeit ein Eines macht. Und dieses am schönsten zu voll-

enden ist das Wesen der Proportion." So wird mit zwei mittleren Proportionalen die Vierheit der Elemente konstruiert, „und aus diesen vier Elementen wurde der Leib der Welt erzeugt nach dem Gesetz der Proportion im Zusammenklang mit sich selbst, und er gewann daher Freundschaft (φιλίαν), so daß er in eines mit sich selbst zusammentretend unlösbar durch jeden andern ward als allein durch den, der ihn zusammengebunden hat" (32 C). Dies ist der Aufbau der Natur, soweit sie von den Gesetzen der Physik beherrscht wird. Und je schärfer vollends für Platon die Welt auseinanderging in Idee und Erscheinung, ein um so stärkeres Band mußte diese Gegensätze wieder zur Einheit zwingen. So ist ihm menschliche Seele ein Mittleres (μεταξύ) zwischen Idee und Erscheinung, so die Doxa in der Dreistufung der Erkenntnisweisen ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen, so das Werden ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein, aus diesem zu jenem hinüberführend. Dann wieder liegt die Dianoia, das Gebiet der Einzelwissenschaften, in der Mitte zwischen reiner Erkenntnis, die auf das Ideenreich, und der bloßen Meinung, die auf das flüchtig Erscheinende sich richtet[17]). Ohne die Proportion der Elemente, ohne das harmonische System der Seins- und Erkenntnisformen, ohne das Metaxy der Seele, ohne den Bereich des „Dämonischen" brächen Himmel und Erde auseinander.

„Immer stehet irgend eines zwischen Menschen und ihm.
Und treppenweise steiget
Der Himmlische nieder" (Hölderlin).

Diesem Bereich, den Platon das „Dämonische" nannte, muß für ihn das „Daimonion" des Sokrates zugehören, wie der Name besagt. Platon spricht das nicht aus. Denn der Diotima-Mythos hat es mit Eros zu tun. Für uns aber, die wir zusammenzuschauen suchen, zeigen sich Daimonion und Eros, die hindernde und die treibende Macht, als im Tiefsten verwandt[18]). Bei Platon ist das eine Verwandtschaft des Freigewachsenen, nicht die gedanklich gesicherte oder gar errechnete eines Systemzusammenhanges. Und wir werden uns hüten müssen, mehr als nötig ist über seine eigenen Aussagen hinauszugehen.

Doch einige Worte des Proklos wollen beachtet sein. Denn so sehr dieser späteste Schüler den freien Wuchs der platonischen Bildungen in Schemata zwängt, und so verschiedene Luft seinen geistigen Raum und den des Platon erfüllt, er lebt doch unvergleichlich stark in platonischen Gedanken, Bildern und Worten. Proklos also sagt nicht nur von Sokrates: „Derselbe Sokrates ist zugleich ein erotischer und ein dämonischer Mensch (ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐρωτικός τε καὶ δαιμόνιος ἀνήρ), sondern er geht einen Schritt darüber hinaus: „An der Liebe ist ihm ganz und gar der Dämon schuld" (τοῦ ἔρωτος αὐτῶι πάντως ὁ δαίμων αἴτιος)[19]. Hat er damit auch, was Platon im Ungewissen läßt, unter ein schärfendes Licht gestellt, so blitzt doch eine Wahrheit darin auf, zu der auch Platon schwerlich Nein gesagt hätte. Und wieder darf Goethe aus einer ganz anders gearteten Welt zur Bekräftigung herbeigerufen werden, weil er doch aus einer letzten tiefsten Verwandtschaft spricht. „Nicht bloß wir sind die Liebe", sagt er am 5. März 1830 zu Eckermann, „sondern es ist auch das uns anziehende Objekt. Und dann, was nicht zu vergessen, kommt als ein mächtiges Drittes noch das Dämonische hinzu, das jede Leidenschaft zu begleiten pflegt und in der Liebe sein eigentliches Element findet."

Sokrates, um wieder mit ihm zu beginnen, lebt in jedem Sinne das Leben seiner Vaterstadt Athen. Es ist das Leben einer Stadtrepublik, die als Erbin sinkender Adelskultur viel ritterlichen Brauch in sich aufgenommen hat, ähnlich den italienischen Stadtrepubliken des späteren Mittelalters. In dorischer Kriegersitte gegründet, also gleichsam „politisch", ist auch der παιδικὸς ἔρως, und diese Gesellschaft — die in jedem Stoffe zeugungskräftigste, die die Welt gesehen hat, — ist ganz erfüllt von der Männerliebe auf allen Stufen und in allen Abschattungen von der leidenschaftlichsten Hingenommenheit bis zum flüchtigen Spiel, von der erdenfernsten Schwärmerei bis hinab zum gröbsten Taumel der Sinne und wieder hinauf zu jener menschengestaltenden Kraft, wie sie für uns in der Kunst dauert, und jener hallenden Wirkung selbst in das große staatliche Leben hinein, welche den Sturz des Peisistratiden-Geschlechts aus Liebesbegehr und Eifersucht erwachsen ließ. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, daß Sokrates diesen Eros ganz ursprünglich miterlebte. Wir haben die Erzählung von

jenem Zopyros, dem Erfinder der Physiognomik, der in Sokrates' Gesichtszügen Sinnlichkeit und Weibergier ausgedrückt fand. Die Geschichte ist gut bezeugt, sie stand wahrscheinlich in einem Dialog aus dem Kreise des Sokrates selbst.[20]) Daß man sie erzählen konnte, sagt mehr als alles andere über die Urwüchsigkeit seines Liebesbegehrens. Und wie stark dieses nach Trieb und Sitte vor allem auf den Jüngling gewandte Verlangen sich aussprach, darüber lassen die vereinten Aussagen der Sokratiker nicht den mindesten Zweifel. Die Dialoge Platons sind voll davon, und mag man auch seine Wirkung auf die Genossen noch so hoch veranschlagen, es geht nicht an, das Sokratesbild so ganz nur von ihm bestimmt zu denken, daß man mit paradoxer Umkehrung aller Wahrscheinlichkeit gar den Sokrates zu einer unerotischen, weil nur rationalistischen und logischen Natur macht, die der ganz gegensätzlich geartete Platon erst aus seinen eigenen Kräften in den Typus des liebenden Erziehers gewandelt hätte.[21]) Im *Alkibiades*-Dialoge des Aischines vergleicht Sokrates seine Liebe zu Alkibiades mit der Gotterfülltheit bacchischer Mänaden. Wie diese aus vertrockneten Brunnen Milch und Honig schöpfen, so hoffe er durch seine bloße Gegenwart den geliebten Freund besser zu machen.[22]) Und auch bei Xenophon fehlt dieses Element nicht. Zwar die *Erinnerungen* sagen wenig davon; ihrer apologetischen und moralistischen Haltung mochte die gefährliche Macht nicht behagen, und wo sie vorkommt, wird sie umgebrochen und abgelenkt. Aber der Satz: „oftmals sagte er, er liebe einen" wird um so genauer die Wirklichkeit treffen, als die folgenden Worte gleich seinen Inhalt ins Bürgerlich-Sittliche umdeuten: „Es war aber deutlich, daß er nicht nach denen begehrte, die an leiblicher Jugendschöne, sondern die an seelischer Tüchtigkeit (Tugend) wohl gewachsen waren" (IV 1, 2). Und in einem langen Gespräch mit Kritobulos über die Frage, wie man sich Freunde machen könne, wirft Sokrates ein wenig plötzlich dazwischen: „Vielleicht kann ich dir mithelfen bei deiner Jagd nach dem Schönen-Guten, weil ich ein Liebender bin (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι). Denn, wenn ich nach Menschen Begehr frage, so gehe ich gewaltig mit meinem ganzen Wesen darauf zu, für meine Liebe wiedergeliebt zu werden von ihnen und für meine Sehnsucht wiedersehnt zu werden und mein Begehren nach

Gemeinschaft vergolten zu sehen mit gleichem Begehren nach Gemeinschaft" (II 6, 28). Das taucht nur eben auf und verschwindet dann wieder im Geplätscher der moralischen Belehrungen. Xenophons *Gastmahl* aber, leichter, bildhafter und bewegter als die *Erinnerungen*, gibt im frei erfundenen Spiel mehr Leben und gewiß auch mehr Wirklichkeit. So wenn dem Sokrates von einem der Zechgenossen die eitle Einbildung angesonnen wird, daß die anwesenden Jünglinge seine Küsse begehren (IV 20), oder wenn Charmides ihm scherzend vorhält, er habe sich beim Schreiblehrer neben den schönen Kritobul gesetzt und mit ihm in dasselbe Buch hineingesehen, nur um seinen Kopf dem Kopf des andern recht nähern und dessen nackte Schulter mit der seinen berühren zu dürfen (IV, 27).[23]) Und seine Erosrede beginnt er, indem er alle Teilnehmer des Gesprächs Schwarmgenossen des Gottes nennt und von sich selber sagt: „Ich wüßte keine Zeit anzugeben, in der ich nicht irgend einen liebte". Gewiß ist auch das wenig, verglichen mit der platonischen Fülle. Aber sollte nicht dieser Unterschied ganz einfach und ursprünglich daraus zu erklären sein, daß Xenophon nur sagt, aber nicht erlebte, Platon dagegen den Sokrates darum ganz zum Erotiker machen mußte, weil er den Gott oder Dämon in der Berührung mit dem Meister erfahren hatte? Freundschaft und Liebe, mögen sie auch in dem einen zuerst entstehen, sind in ihrer Erfüllung immer gegenseitig: so zeigt Platon vor allem im *Lysis*, im *Alkibiades*, dann in den großen Liebesdialogen. Wer von diesem Glauben erfüllt war, konnte der den Sokrates zum Erotiker umschaffen und ihn eben die Gegenseitigkeit aller Freundschaft und Liebe lehren lassen, wenn in seiner Jugend einseitige Leidenschaft auf einen Liebeleeren getroffen wäre?

Im *Theages* des Platon (128 B) stellt Sokrates sich den zünftigen Weisheitslehrern ironisch entgegen: „Ich verstehe mich auf nichts von diesen hochgesegneten Dingen — wie sehr wollte ich es! — sondern das ist ja meine ständige Rede, daß ich mich überhaupt auf gar nichts verstehe als nur auf einen ganz kleinen Lehrgegenstand: das Liebeswesen." Ganz ähnlich spricht an einer Stelle des *Symposion* (177 D) Sokrates von sich, „der ich von mir sage (das kann heißen und heißt, wenn man den *Theages* vergleicht: der ich von mir zu sagen pflege), daß ich mich

auf nichts anderes verstehe als auf das Liebeswesen". Und dazu gehört das nur etwas begrenztere Wort im *Lysis* (204 B): „Sonst tauge ich gar nichts. Dieses aber ist mir irgendwie von Gott gegeben worden, daß ich rasch imstande bin, einen der liebt und geliebt wird zu erkennen." Bedenkt man diese Aussagen, in denen die sokratische Erotik mit dem sokratischen Nichtwissen und der sokratischen Ironie wunderbar verschmilzt, so kann man kaum anders als glauben, daß hier eine festgeprägte Ausdrucksform, eine „ständige Rede", des geschichtlichen Sokrates von Platon festgehalten worden ist. Aber mag man sich dem verschließen — und sicher zu beweisen ist es nicht, weil eben die platonische Gestalt für unser Auge das Urbild fast völlig deckt — so leuchtet doch das Wesen des platonischen Sokrates ganz auf in jenem Worte. Und dem großen Erotikos der platonischen Dialoge muß die Betrachtung jetzt einzig zugewandt bleiben.

Im Dialog *Charmides* ist Sokrates am Abend vorher vom Feldzug gekommen. Sein erster Gang am nächsten Tage führt „zu den gewohnten Treffpunkten", in eine Ringschule. Seine erste Frage, nachdem er Bericht von der Schlacht hat geben müssen, gilt dem, was wichtiger ist als alles: wie es jetzt daheim um die „Philosophie" stehe, ob Knaben ins Jünglingsalter getreten seien, die sich durch Klugheit oder Schönheit auszeichnen. Und als nun der von allen umschwärmte Charmides hereintritt, da bekennt Sokrates: er sei „eine weiße Richtschnur für die Schönen", er könne nicht (wie nur die rote) zwischen ihnen unterscheiden, sondern alle, wenn sie ins Jünglingsalter kämen, schienen ihm schön. Charmides freilich sei ihm besonders bewundernswert erschienen an Größe und Schönheit. Und als der Kenner, der er sich im *Lysis* zu sein rühmt, urteilt er: Die allgemeine Ergriffenheit der Männer sei gar nicht so verwunderlich gewesen. Aber auch die Knaben hätten nur auf den einen geblickt, und alle hätten ihn wie ein Götterbild angeschaut.

Man verkenne die Ironie nicht — Sokrates, der nicht scheiden zu können behauptet! — eins bleibt doch durch alle Hüllen sichtbar: eine leidenschaftliche Schönheitsliebe. Später wird Platon sagen: eine Erinnerung an das Urbild der Schönheit fällt aus dem schönen Leibe durch das Auge in die Seele. Die

Knaben, die Männer, Sokrates selber, alle sind „wie vom Schlage getroffen und verwirrt". Niemand hat ein Recht, diese starken Worte zu schwächen, zu sagen: Sokrates spiele das nur. Nicht an Gefühl für die lebendige Schönheit steht Sokrates hinter den andern zurück. Aber darin allerdings unterscheidet er sich von ihnen, daß sie dabei als bei einem Letzten verbleiben, er hingegen noch „eine Kleinigkeit" dazu verlangt: daß nämlich Charmides auch seelisch „wohlgewachsen" sei. Wenn Sokrates eine Kleinigkeit vermißt, so ist es allemal das Entscheidende. Adel des Leibes wird durch Adel der Seele nicht entwertet, sondern beides vereint gibt erst die vollkommene Gestalt. Und dieselbe Spannung und Bewegung wiederholt sich sogleich noch einmal. Charmides hat sich neben Sokrates gesetzt und blickt ihn mit erwartenden Augen an. „Da sah ich, was in seinem Gewande war, und mir wurde heiß, und ich war nicht mehr bei mir, und mir kam bei, daß doch Kydias sehr weise sei in Liebesdingen, der von einem schönen Knaben sprechend einem andern rät sich zu hüten, daß unter die Augen des Löwen er, selber ein Reh, nicht komme, seinen Anteil am Fleische zu holen." Das ist alles ganz wörtlich zu fassen — der Blick auf die verhüllte Nacktheit zeigt es — selbst wenn man die starken Dichterworte schon wieder als den ersten Anfang einer leisen Selbstverspottung nehmen möchte. Dann aber, sobald sich das Gespräch entwickelt, wird klar: daß von der Seele das Schlimme und das Gute für den Leib und überhaupt den ganzen Menschen ausgehe. Und auf der Seelenebene bleibt nun die Erörterung, die von der Sophrosyne, von Maß und Zucht der schönen Seele handelt.

Im Beginn des *Protagoras* meint der „Gefährte" neckend, Sokrates komme wohl von der Jagd nach der Jugendschönheit des Alkibiades, und Sokrates geht auf seinen Ton ein und erweist sich als sachkundig in Liebesdingen. Aber etwas Seltsames ist geschehen: „Obgleich er zugegen war, habe ich nicht auf ihn geachtet, ja oft habe ich ihn sogar ganz vergessen." Und der Schönere, über dem er ihn vergessen hat, ist — Protagoras; denn das Weise ist schön. Das ist ein Scherz, gewiß, und Scherz spielt in allem. Aber darum ist die Liebe, auch die Sinnenliebe zu Alkibiades, durchaus nicht Maske. Sie ist wirklich, ist die Stufe, über der sich das Philosophieren erhebt, wie

im Charmides die Schönheit des Jünglings Stufe war, über der seine seelische Schönheit und Seelenschönheit überhaupt sich erhob. So geht ja der Stufenweg (ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον 211 C) zugleich der Liebe und der Philosophie, den Diotima im *Gastmahl* führt, vom schönen Leibe aus, um erst später zur Seelenschönheit aufzusteigen, wo dann freilich „auch eine kleine Blüte des Leibes genügt" (210 B). Das ist platonisch und griechisch, während in Nietzsches Spruch „Der schönste Leib — ein Schleier nur, in den sich schamhaft — Schönres hüllt" mit dem einen Wörtchen „nur" ein Ton aus ganz anderer Welt hereinklingt.

Im *Alkibiades*-Dialog tut sich schärfer als anderwärts der Gegensatz auf zwischen der Art, wie Sokrates und wie die anderen Menschen lieben. Die vielen Liebhaber, die den Jüngling umschwärmten, haben ihn verlassen, als seine Jugendblüte schwand; Sokrates, der ihn lange umkreist hat, tritt jetzt zum ersten Male an ihn heran. Von dieser seltsamen Verschiedenheit geht das Gespräch aus, und die Lösung gibt sich am Schlusse: die andern haben nur den Leib, also gar nicht „ihn selber" geliebt. Sokrates, der seine Seele liebt, ist der einzige Liebende. So stellt es sich in Sokrates' begrifflicher Auseinandersetzung dar. Aber diese Isolierung der Seelenliebe entsteht doch nur aus dem Gegensatz zu der gemeinen Sinnenliebe der Vielen. Die Liebe des Sokrates ist ein Gesamtmenschliches. Daß die Ergriffenheit der Sinne auch hier nicht fehlt, meint man im Anfang zu verspüren, wo Sokrates auf die „Schönheit und Größe" des Jünglings weist. Und man darf doch wohl aus *Protagoras* und *Symposion* ergänzen, was sich hier nur leise andeutet. Dieses sinnliche Element ist auch keineswegs nur Maske und Hülle. Es ist Schale, aber gewachsene Schale, ohne die auch der Kern nicht wäre. Es ist Stufe, über die es zur höheren Stufe geht, aber notwendige, ohne die man zur höheren nicht gelangen könnte.

Und noch ein anderes lehrt diese Begegnung deutlicher als irgend eine sonst in dem platonischen Werk: Alkibiades hat das schweigende Beobachten des Sokrates als „belästigend" empfunden. Es ist ein grobes Wort, und man spürt den Unwillen, freilich auch die Neugier, mit der er der Anrede des Sokrates fast zuvorgekommen wäre. Am Schluß aber, nachdem

das erste erziehende Gespräch vor uns abgelaufen ist, hat sich das Verhältnis der beiden verwandelt, und aus den Worten begeisterter Anhänglichkeit hört Sokrates mit Recht heraus, daß seine Liebe bei dem Jünger „nach Storchenart geflügelte Liebe ausgebrütet habe und von dieser Gegenliebe nun wieder werde gehegt werden". Wo Leidenschaft auf den rechten Gegenstand trifft, muß ihr notwendig Leidenschaft antworten. Und stärker oder schwächer sehen wir überall bei Sokrates jene an sich ziehende Kraft: wenn er in die Palästra kommt, so sind die Knaben bald in seiner Nähe, sie setzen sich auf seine Bank, sie erröten, wenn er sie anredet. Besonders stark klingt das aus dem Munde jenes Jünglings im *Theages*-Dialog (130 E): „Weitaus am meisten ging es mit mir voran, wenn ich neben dir saß und dich berührte." [24])

Der Liebende spricht zum ersten Male zu dem, dessen Anblick ihn seit langem ergriffen hat. Nun wird vom Ich und vom Du und von dem, der sie zueinander getrieben hat, die Rede sein in ihrem ersten Gespräch? Aber statt dessen hört man vom Lernen, vom Besserwerden, vom Staat und dem Wirken im Staate. Statt gefeiert zu werden von dem Liebenden, fühlt der Hochmütige sich geprüft, gedemütigt, erzogen. So sieht das sokratische Liebesgespräch aus, das rechte gegenüber dem falschen, wie es die anderen führen. „So, lieber Hippothales, muß man", heißt es im *Lysis*-Dialoge (210 E), nachdem Sokrates eine ähnliche Probe seines erziehenden Gespräches gegeben hat, „mit den Geliebten sich unterreden, indem man sie duckt und demütigt, nicht wie du, indem man sie aufgeblasen und üppig macht." Seelenprüfung und Führung zur Arete und zur Polis ist Liebesgespräch für Sokrates und Platon, die sich hier wohl im Tiefsten berühren und weniger zu scheiden sind als irgendwo sonst. Und ein allgemeines Gesetz gewinnt in dem platonischen Sokrates die sichtbarste Gestalt, für das man sich auf die Größten berufen kann: auf Hölderlins „Liebend gibt der Sterbliche vom Besten", auf Goethes „Überhaupt lernt man nur von dem, den man liebt", auf Nietzsches „Nur aus Liebe entstehen die tiefsten Einsichten". Wunderbar ergänzen sich diese Worte, die Ernst Bertram in seinem Nietzschebuch zum Dreiakkord zusammengeführt hat: Hölderlin zeigt den Lehrenden, Goethe den Lernenden, Nietzsche das, was aus der Vereinigung entsteht.[25])

Alles finden wir bei Platon wieder, von dem Dritten muß nun noch die Rede sein.

Eros führt zwei Menschen zusammen, und wenn diese beiden Sokrates und Alkibiades heißen, dann werden sie miteinander philosophieren. So haben die anderen es gesehen. Platon aber sah mehr. Er sah die Kraft des großen Dämons in eine neue Dimension hinein sich erstrecken: nicht nur lehrt der Liebende, lernt der Liebende, sondern eben diese Liebe ist es, aus der „die tiefsten Einsichten entstehen". So wird Eros Führer zur Idee, und das erst ist die eigentlich platonische Wendung. Auch sie erscheint noch als Deutung der Sokratesgestalt, aber sie führt in Tiefen, vor denen der historische Sokrates vielleicht verwundert gestanden hätte.

Diese eigentlich platonische Wendung zeichnet sich zuerst im *Lysis*-Dialog ab, wo Platon in der Form und auf der geistigen Ebene seines Frühwerks jene Fragen erörtert, die dann sein *Symposion* in eine höhere Lage hinüberführen wird. Zwar ist der Gegenstand des Gesprächs die „Freundschaft" (φιλία); daß aber unter diesem Worte sich der gewaltigere Eros gleichsam noch schüchtern verbirgt, wird später deutlich werden und möge jetzt schon aus einigen Andeutungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen.[26]) Nicht nur ist der ganze Raum des Gespräches erotisch durchwittert, liegt ein Liebesschimmer über den Gestalten der Jünglinge und Knaben. Hier ist es auch, wo Sokrates gesteht, seine einzige Gabe sei es, Liebende und Geliebte schnell zu erkennen (204 B). Ja Sokrates kann von sich sagen, von Jugend auf gelte seine ganze Liebesleidenschaft dem Erwerb von Freunden (πρὸς τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς ἔχω 211 E). Und so wenig ist eine Scheidung da, daß erst gesagt wird, das Begehrende begehre etwas, woran es Mangel habe, und gleich darauf gefolgert werden kann, auf das ihm Zugehörige erstrecke sich „Liebe, Freundschaft und Begier" (τοῦ οἰκείου ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα 221 E).

Das Wesen der „Freundschaft" also wird in diesem Gespräch geprüft und die Erörterung bewegt sich zunächst um die Fragen, ob Neigung einseitig sein könne oder gegenseitig sein müsse, ob der Gleiche dem Gleichen oder der Verschiedene dem Verschiedenen befreundet sei, das heißt, sie bewegt sich in der einen Dimension zwischen dem Ich und dem Du. Erst gegen

den Schluß, nachdem dialektisch und scheinbar ergebnislos hin und her geredet worden ist, macht Sokrates aufmerksam, daß man beim Wichtigsten angekommen sei. Neigung ist um eines Etwas willen da, ihr „intentionaler Charakter" (um es in der heutigen Schulsprache zu sagen) offenbart sich, und dieses Ziel, auf das sie sich richtet, ist etwas „Liebes" oder ein „Gutes". Mehr als das: da jedes Gut ein höheres über sich hat, so entsteht eine Stufenfolge bis hinauf zu dem „höchsten Gegenstand der Liebe (πρῶτον φίλον 219 D) oder dem, was in seinem eigenen Sein und nicht um eines andern willen lieb ist (τὸ τῷ ὄντι φίλον 220 B). Damit ist man hinaufgelangt in die neue Dimension des Es, und sowohl der Stufenweg wie die Formel von dem höchsten und dem in Wahrheit seienden Lieben zeigen deutlich, daß sich die neue Dimension auf das Eidos hin erstreckt.

Die Sokratesrede des *Gastmahls* weist gleich zu Anfang jenes „Intentionale" der Liebe auf: Liebe zu etwas. Es scheint, als ob diese Beziehung notwendig sei, um über hymnischer Feier, über Mythos und auch über Klingklang der Worte das dämonische Wesen ins Philosophisch - Begriffliche hineinzuziehen. Dieses Formale füllt sich mit Inhalt, da das Schöne und das Gute als das Ziel eben jenes Gerichtetseins erkannt wird. Die Es-Dimension wird also gleich zu Anfang erfaßt. Und wie wenn so der begrifflichen Klarheit genug wäre, läßt Sokrates nun wieder in feierlichem Ton der Verkündigung die Seherin Diotima von der Liebe sprechen. Liebe sehnt sich nach Zeugung im Schönen, hier leiblich, dort seelisch, und dieser Zeugungswille ist Sehnsucht nach Verewigung, so wahr Liebe begehrt, daß das Gut ihr „immer" zuteil werde. Zeugung von Seele in Seele geschieht, wenn der Zeugungswillige und Starke auf eine schöne Seele in wohlgewachsenem Leibe trifft. Was er in ihr zeugt, ist „Tugend", und das Erzeugte nährt er gemeinsam mit ihr. Man sieht, wie Zeugung das Ich und das Du und das Es unvergleichlich zusammengeballt in sich enthält, und wie hier die beiden Dimensionen sich abzeichnen, die wir erkannt haben. Und auf einer höheren Ebene wiederholt sich noch einmal dasselbe Grundverhältnis. Die doppelte Bewegung auf den Geliebten und mit ihm auf die „Tugend" wird zum Stufenweg, der zur Ideenschau

emporführt: Wenn man jung ist, geht man auf die leibliche Schönheit zu, und von da steigt man in Stufen, deren keine übersprungen werden kann, zuletzt zu dem „an sich und mit sich eingestaltig und ewig Seienden"(ἀεὶ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) hinauf. Da ist das Liebesstreben zu seiner höchsten Erfüllung gediehen — aus der Liebe sind die tiefsten Einsichten entstanden — aber noch in der Schau des an sich Schönen ist der Ursprung aus der Begegnung des Ich mit dem Du unverkennbar. Und wie der Anfang, so steht das Ziel unter demselben großen Dämon.

Noch unausweichlicher tritt die notwendige Verbindung beider Dimensionen, die Einheit von Liebeserfahrung und Ideenschau, im *Phaidros* vor den Leser hin. Der Moment, in dem der Anblick des Schönen die Liebe entzündet, ist wie ein Strahl, der aus dem Ideenreich in unsere Welt des Werdens und Vergehens fällt. Denn wer den Schönen erblickt, erinnert sich der reinen Schönheit, die jeder Mensch — er wäre sonst keiner — vor dem Eintritt in dieses Leben am überhimmlischen Orte geschaut hat. Schön aber sieht er den anderen, weil er ein gottgestaltiges Antlitz erblickt oder eine Leibesgestalt, die das Urbild der Schönheit wohl nachgebildet an sich tragen(ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν 251 A). Und der Schauer, den er empfindet, und die göttliche Verehrung, die er dem Geliebten zollt (ἔφριξε, εἶτα ὡς θεὸν σέβεται), ist wie ein Silberblick, in dem Erinnerung und Abbild sich wechselseitig beleben und der Weg in das Ideenreich frei wird. Aber das ist erst der Anfang. Und verschiedene menschliche Artung, die aus der Gefolgschaft eines Gottes im überhimmlischen Reich mitgebracht wurde, das heißt — wenn man es ohne Mythos zu sagen versucht — lebenformendes individuelles Gesetz ist, führt von jenem Punkt verschiedene Wege, indem sie das ihr Verwandte in dem andern sucht. So wird sich die Seele durch die Liebe des ihr einwohnenden besonderen Göttlichen bewußt, die höchste Seele, die im Gefolge des Zeus gewesen ist, ihrer philosophischen und herrscherlichen Bestimmung. Sie wird durch die Liebe genötigt, auf Zeus zu blicken und nach ihm sich zu formen. „Zeus", das sagt hier die höchste Weise des göttlichen Daseins im Angesicht der ewigen Formen. Die höchste Weise; denn auch in dieser Welt gibt es eine Rangordnung

innerhalb des Göttlichen wie in Dantes Paradiso. Und von diesem hierarchischen Gefüge ist das der diesseitigen Menschen und das aller menschlichen Liebesgemeinschaft bestimmt. Daß philosophische Menschen einander und die Idee lieben, ist gleichsam eine Funktion davon, daß Zeus die Ideen schaut. Nur vom Jenseits her läßt sich begreifen, wie höchste Liebesweise unmittelbar führen kann zum Philosophieren und zur philosophischen Erziehung des gleichgearteten Andern, ja wie wahre Liebe — vom höchsten Gotte her — wahre Erziehung ist zum höchsten Gotte hinauf. In der Liebesbegegnung zweier dem Zeus zugehöriger, das heißt philosophischer und herrscherlicher Menschen, ist die neue Dimension, die Bewegung auf die Idee, zugleich gegeben.

Der Philo-soph trägt in seinem Namen das liebende Begehren. Wenn aber im Eros das Geschlechtliche wenigstens potenziell immer gegenwärtig ist, so kann für einen Augenblick — und das geschieht an einer Stelle des *Staates* (IV 490 AB) — das Hindrängen zum Wahren und das Hineindringen in das Wahre als eine zeugende Berührung empfunden werden. Wie der Zeugende mit dem Gegenstand seiner Liebe von gleicher Art (συγγενής) sein muß, so muß der Wahrheitliebende dem wahren Sein sich nähern und es berühren mit dem in seiner Seele (fast könnte man sagen: mit dem Organ), das diesem wahren Sein verwandt ist. Das Seinhafte, Wesenhafte in der Seele also vereinigt sich zeugend mit dem wahrhaft Seienden, Wesenden, welches seelenhaft ist, und wie echte Geschlechtsvereinigung nicht nur zeugt, sondern erzeugt, so muß auch hier der Erkennende erzeugen — was? Geist und Wahrheit. Das Kind trägt die Züge beider Eltern. Und doch ist hier das Erzeugte nicht außerhalb ihrer wie ein Menschen-Kind, sondern der Weisheitliebende selbst steht nach dieser Zeugung und Geburt da als einer, der „nun zur Erkenntnis gelangt und in eins damit wahrhaft lebt und wächst". Also innerhalb seines eignen lebendigen Daseins, nicht als etwas davon Abgesondertes, gedeiht das Erkennen. Es ist „existenzielles" Erkennen, Leben und Erkennen zu untrennbarer Einheit verbunden. „Und so haben die Wehen ein Ende", schließt Sokrates, indem er mit dem einen Wort ὠδίς den Untergrund dieses Gleichnisses von Zeugen und Gebären noch einmal heraufruft.

Warum heißt Eros nicht ein Gott, sondern ein großer Daimon? Was ist das Gemeinsame von Daimon, Daimonion, Eros? Sie alle bezeichnen nicht ein vollkommenes Sein, vielmehr Bereiche, Bewegungen, Mächte, welche zu solchem Sein hinüberführen. Auch Eros gehört der Welt des Metaxy, bedeutet einen Übergang zu einem Jenseits der Seele in dem doppelten Sinne, daß er einmal das Ich und das Du im Zwiegespräch verbindet, dann sie mit einander zum Eidos emporhebt.

Die zweieinige Bewegung auf den Schönen und auf das Schöne hin hat Platon in der Macht, die er Eros nannte, gesehen. Liebeserlebnis und Ideenerkenntnis unlösbar verbunden: das ist kein Dogma, wie es ein Denker ersinnt, so kann nur eigenste Erfahrung von sich selber reden. Durch ein langes Leben bewährt, ist sie noch in den Worten des Mittesiebzigjährigen zu verspüren. Platon spricht im *Siebenten Briefe* von den Dingen, denen sein wahrer Ernst gelte (περὶ ὧν σπουδάζω 341 C). Sie seien nicht durch Rede mitteilbar wie andere Gegenstände der Lehre, „sondern aus langem Zusammenleben und gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst entsteht plötzlich, wie von einem überspringenden Funken entzündet, ein Feuer in der Seele und kann sich nun selber nähren". Da merkt man freilich nichts oder nichts mehr davon, daß der Philosoph sich den Erkenntnisweg aus dem Liebeserlebnis gewinne. Nur von der Mitteilung, nicht mehr von der Erzeugung der höchsten Wahrheiten scheint die Rede zu sein. Aber wo liegt die Grenzscheide? Auch für den Greis ist doch jede Mitteilung erneute Zeugung, und daß die Lehre kein starres Gut ist, sondern immer sich erneuendes Forschen, geht das nicht eben daraus hervor, daß das Höchste nicht ausgesagt werden kann?

Es wurde früher darauf hingewiesen, daß für Platon — nicht aus Konstruktion, sondern aus erlebter Notwendigkeit — ein „systematischer" Zusammenhang zwischen Eidos und Polis wie zwischen Eros und Eidos besteht. Damit ist zugleich gesagt, daß auch Eros und Polis unlösbar verbunden sind. Wenn Sokrates nach Platons Meinung der einzige echte Staatsmann war, eben dadurch daß er liebend erzog, wenn in Platon selber, dem Entdecker des Ideenreichs und dem Gründer der Akademie, die geschichtliche Situation den Primat des „Politischen" bestimmte, so ist der Irrtum von vorn herein unmöglich, als handle es sich

bei platonischem Eros und der durch ihn bewirkten Führung zur Idee um individuelle Neigungen und Bedürfnisse, die den Einzelnen absondern wollen vom Ganzen. Es gibt keine Arete und Paideia, die nicht staatlichen Sinn hätten. Wenn nach Diotimas Worten Liebe dem Erzieher Reden einflößt darüber, „wie der vollkommene Mann (ἀνὴρ ἀγαθός) sein und was er betreiben müsse", so ist der politische Ton nicht zu überhören, und er wird noch verdeutlicht, indem man als die höchsten Beispiele geistiger Zeugung neben der großen Dichtung Homers und Hesiods genannt findet die Gesetze des Lykurg und des Solon (Symp. 209 D). Der platonische *Staat* lehrt vollends, daß Eros und Eidos nur wirksam sind in der Polis, wie andererseits die Polis nur durch Eros und Eidos besteht. Denn um das Agathón ist sie gegründet, und Eros ist die Verbundenheit der sie Führenden in dem Hinstreben auf diese Mitte.

Der Mensch aber und seine Polis ist eingeordnet in den Kosmos. Himmel und Erde brächen auseinander ohne den Eros. So vollendet sich sein Wirken für Platon erst, wenn er ihn auch in diesem weitesten Raume ahnt. Durch den dämonischen Bereich, so lehrt im *Symposion* Diotima, ist „das All mit sich selbst zusammengebunden". Das ist nur ein kurzes Aufblitzen. Denn Sokrates und durch ihn Diotima sprechen vom Menschen. Aber Phaidros hat jenen kosmogonischen Eros der alten Dichter am Eingang aller Erosreden beschworen. Eryximachos hat den Eros aufgezeigt nicht nur in den Seelen der Menschen, sondern auch in den Leibern aller Lebewesen und in dem was auf der Erde wächst und überhaupt in allem Seienden als die Macht, die die feindlichen Gegensätze Kalt und Warm, Bitter und Süß, Trocken und Feucht zusammenbindet, in Rhythmus und Harmonie herrscht und bis in die kosmischen Ordnungen hinauf. Aristophanes endlich bekennt sich zu der Hoffnung, Eros werde künftig uns, die zerschnittenen Teilwesen, die wir von den Gestirnen stammen, in den alten Zustand zurückführen, das heißt uns jene vollkommene Gestalt wiedergeben, die wir, unsern Erzeugern gleichend, ursprünglich hatten. Das ist dichterisches Spiel, gewiß. Aber warum spielt Platon so? Daß die Dinge nach dem Eidos hinstreben, begehren, Eros also das Band zwischen jenen und diesem ist, sagt er im *Phaidon* mit höherem „Ernst" und doch noch immer mit halb mythischem Ausdruck[27]). Wieder

in mythischen Formen spricht er im *Phaidros*, wo die Schau der ewigen Gestalten das sehnsüchtig erstrebte Ziel sowohl der „göttlichen wie der menschlichen Seelen" ist, die „Begier nach dem Oberen" sie als bewegende Kraft beherrscht, die — vom Liebesgott erborgten — Flügel Ausdruck dieses die Welt durchwaltenden und zusammenhaltenden Strebens sind. Vielleicht ist nur dies, daß andere mythische Motive die Herrschaft im Weltschöpfungsmythos gewannen, schuld daran, wenn im *Timaios* von dem kosmischen und kosmogonischen Eros nichts verlautet.

Will man sich der ganzen Tiefe und Fülle versichern, die für Platon in dem Namen Eros lag, so kann dazu ein Blick verhelfen einerseits auf die Ebene, über die Platon sich philosophierend erhob, die sokratische, andererseits auf jene Sublimierung und Entsinnlichung der platonischen Welt, wie sie bei Plotin und den späten Platonikern zu finden ist. Auf der „sokratischen" Ebene — wie wir wohl sagen dürfen, wenn wir uns jener letzten Unerkennbarkeit, die der Name Sokrates für uns bedeutet, hinlänglich bewußt sind — wirkt Eros in der einen Dimension zwischen liebenden und philosophierenden Menschen, gibt ihnen die Kraft des nie ermüdenden Fragens — „existenzielle Kommunikation", um es mit Jaspers zu sagen. Bei Platon tritt zu der sokratischen Kraft, die er bewahrt, das objektive — wenn nicht System, so doch Streben zum System als eine neue sachliche Fülle. Und nun wird auf der anderen Seite deutlich werden, wie Plotin diese Kraft und Fülle nicht mehr zu halten vermag. Eros bedeutet für ihn nur noch die Bewegung hinauf zu dem höchsten Einen. Irdische Liebesgemeinschaft konnte dem nicht mehr kraftspendender Ausgang alles Philosophierens sein, dessen Lebensbeschreibung sein Schüler Porphyrios mit dem Satz beginnt: „Plotin, der Philosoph unserer Zeit, glich einem, der sich schämte, daß er im Leibe sei".

Am deutlichsten ist der Abstand von Platon zu Plotin dort sichtbar, wo der späte Nachfolger sich am genauesten dem Meister anschließt. Er will den Weg weisen, der von weiter Irrfahrt ins Vaterhaus führt, zum wahren und der Seele gehörigen Orte, zum Guten und Einen (V 9, 2). Dorthin gelangen kann der „von Natur liebebegabte Mensch, der in Wahrheit von ursprüng-

licher philosophischer Anlage ist". „Er leidet als ein liebebegabter Mensch schmerzliche Mühe um das Schöne. Aber er erträgt die leibliche Schönheit nicht, sondern flieht von da empor zu den Schönheiten der Seele, Tugenden, Erkenntnissen, Handlungen und Gesetzen (οὐκ ἀνασχόμενος τοῦ ἐν σώματι κάλλους ἀλλ' ἔνθεν ἀναφυγών), und von dort steigt er wieder hinauf zu der Ursache der seelischen Schönheit und zu dem, was noch höher ist als dies, bis er zuletzt zu dem letzten Ersten gelangt, das von sich selbst her schön ist. Dorthin gelangt, wird er von seiner schmerzlichen Mühe befreit sein, vorher aber nicht". Das ist fast genau der Stufenweg, den Diotima im *Symposion* zeigt, bis auf einen großen Unterschied: Bei Platon muß jeder, der den rechten Weg nimmt, erst einen schönen Leib lieben und in ihm „schöne Worte erzeugen", dann muß er in allen schönen Leibern die eine Schönheit erkennen und aller schönen Leiber Liebender werden. Niemand überspringt diese Stufen, über die der Weg zur Schönheit der Seele führt und weiter hinauf. Plotin aber weiß von ihnen nichts mehr. Für ihn beginnt der Aufstieg recht eigentlich mit der Abwendung vom leiblich Schönen, das seine Seele „nicht erträgt". So sehr ist sie dieser Welt entfremdet, und so weit steht die leibferne Spiritualität ab von der erfüllten Sinnlichkeit noch des platonischen Lebensgefühls, das gegen diese Spätzeit gesehen kaum etwas von dem Bruch ahnen läßt, der gerade von dort aus zuletzt in jenen tiefen Riß zwischen entseelter Körperlichkeit und körperloser Geistigkeit auseinandergeht.

In der Pausaniasrede des *Symposion* — lange also, bevor Sokrates zu Worte kommt und alles früher Gesagte mit einem Schlage unbedeutend macht — wird Entzweiung in das scheinbar eine Wesen der Aphrodite und des Eros hineingetragen: hier Aphrodite Urania, dort Aphrodite Pandemos, jede mit ihrem Sohne Eros. Dieser Gegensatz ist seitdem nie wieder gestorben, auch bei Plotin klingt er an. Aber bei ihm wird die Grenze zwischen den beiden Bereichen ganz anders gezogen als von jenem platonischen Redner, und wieder ist das ein Unterschied, an dem man den Abstand zwischen Platon und Plotin ablesen kann. Für Pausanias läuft die Grenze durch diese Welt, scheidet Adel und Gemeinheit in der Liebe von Mensch zu Mensch. Gewiß, hier spricht nicht Sokrates, und es wird mit

jener Scheidung nichts ausgesagt, was in Platons Sinne endgültig wäre. Und doch hätte er selbst nie den Strich dort gezogen, wo er bei Plotin verläuft. Für den ist Liebe der notwendige Drang der Seele, sich mit Gott, aus dem sie ist, von dem sie aber getrennt ist, wieder zu vereinigen (VI 9, 9). Wie eine Jungfrau trägt sie edle Liebe zum edlen Vater. Wenn sie dort ist, hat sie himmlischen Eros und ist selbst himmlische Aphrodite. Geht sie aber in das Werden ein, tauscht sie andere, sterbliche Liebe ein in ihrer Ferne vom Vater, so wird sie selbst zur Pandemos, ja sie nimmt gleichsam ein Hetärendasein an (ἐνταῦθα γίνεται πάνδημος οἷον ἑταιρὶς οὖσα). Irdisches Leben und irdische Liebe also ist ein Abfall, und diese Hybris muß sie hassen und sich von diesem Leben reinigen, um wieder zum Vater zu kommen. So ist es denn ganz folgerichtig, daß man im Bezirke des Wahrnehmbaren von „Liebe" eigentlich nicht reden kann. Liebe erwächst erst, wenn man in sich selbst ein nicht wahrnehmbares Urbild (οὐκ αἰσθητὸν τύπον VI 7, 33) in ungeteilter Seele erzeugt. So ist denn Liebe von Mensch zu Mensch nicht mehr wie bei Platon Stufe und notwendige Stufe, sondern bloß Erkennungszeichen für blöde Seelen. „Wer den Zustand der wahren Liebe, die Einung mit der Gottheit, nicht kennt, der mag an irdischen Liebeserlebnissen ermessen, was es sagen will, das zu erreichen, wonach man am meisten sich sehnt" (VI 9, 9). Und bloß ein schwaches Abbild, „Nachahmung" höheren Geschehens, ist es, wenn irdische Liebespaare den Drang haben zusammenzuschmelzen (VI 7, 34). Das Urbild aber, die eigentliche Liebe, ist die Einung der Seele mit dem höchsten Gott. Dann legt sie die Gestalt ab, die sie besitzt, und selbst was an Geistigem in ihr Gestalt hat. Denn solange sie noch selbst etwas ist oder wird, kann sie weder den Höchsten sehen noch eine Harmonie mit ihm werden. Erst wenn sie sich aller dieser Hindernisse entledigt und sich zur Begegnung mit ihm bereitet hat und ihm ähnlich geworden ist, dann sieht sie ihn plötzlich in sich erscheinen. „Dazwischen ist nichts mehr, und nicht mehr zwei sondern eines sind beide. Du kannst nicht mehr zwischen ihnen unterscheiden, solange er gegenwärtig ist". So fordert Unio mystica nicht nur Mißachtung des Leibes, sie löscht sogar alle seelische Form. Das ist plotinischer, längst nicht mehr platonischer Eros.

KAPITEL III / ARRHETON

Eros ist ein großer Dämon, ein Mittler zwischen Gott und Mensch. Er führt die menschliche Seele aus der Welt des Werdens empor zum überhimmlischen Ort, in dem die Götter und die Urbilder ihre Heimat haben. In diesen mythischen Räumen, Gestalten und Schicksalen hat Platon als Dichter-Philosoph das Weltwesen erblickt. Wir sind fern davon, seine Vision ins Nur-Begriffliche zu verengen: wir versuchen, ihm bis an das Geheimnis der höchsten Sphäre zu folgen.
Es verlautet nichts darüber, wie Platon sich dieses Geheimnisses bewußt ward. Aber wir wissen: Sokrates begegnete ihm. Sokrates lebte bei aller Absonderlichkeit durchaus das Leben seiner Mitbürger auf dem Markt und beim Symposion, in der Volksversammlung und in der Schlacht. Von dort aber lebte er hinauf in die Ebene des Weisen, und hier verliert sich sein Leben im Unsagbaren, in der Transzendenz. Er hätte selbst nicht auszusagen gewußt, wonach er fragte und fragen lehrte, und was er eben einfach lebte und einfach starb. Ob dieses Geheimnis der Höhe seinem Träger bewußt geworden ist anders als im erfüllten Leben, im Gefühl seiner göttlichen Berufung, im Gebet zu dem Gott, der ihn berufen hatte? Nach außen wurde es sichtbar, wenn der unermüdliche Sprecher und Frager plötzlich stehenblieb und in Schweigen versank, sei es für eine lange Weile in der Nähe des Hauses, in das er geladen war, oder im Feldlager vom frühen Morgen den ganzen Tag hindurch und die ganze Nacht bis zum Sonnenaufgang. „Dann ging er fort, nachdem er zu Helios gebetet hatte." Für einen der tiefer sah durchdrang dieses Geheimnis jede Äußerung.

In Platon wurde das, was Sokrates fragte, Frage und Antwort, was Sokrates lebte, Leben und Lehre. Sokrates fragt: was ist das Gerechte? Er läßt die andern sehen, daß sie es nicht wissen. Er sucht die Antwort im Begriff, aber er gibt sie zuletzt in seinem Leben und seinem Sterben. Platon sieht und gestaltet dieses Leben und Sterben. Aber er sieht mehr. Er findet die Antwort auch als Philosophem, er sieht durch die Gestalt des Sokrates hindurch die Idee. „Das Gerechte" als ewige Wesenheit, als Urbild, erschaut und gezeigt: das ist die Antwort auf die Frage des Sokrates, gelesen in der Wirklichkeit selber, die Sokrates hieß.

Wenn man Schriften moderner Denker über die „platonische Ideenlehre" studiert hat und dann zu Platons eigenen Dialogen zurückkehrt, so wird man zuerst einmal das Staunen darüber lernen müssen, wie wenig dort von jenem Hauptstück der platonischen Philosophie eigentlich dargestellt zu finden ist. In den frühen Dialogen, ja bis in den *Gorgias* hinein, trifft man nur Andeutungen, daß es so etwas gebe wie ein an sich Gutes, ein höchstes Liebes, ein in Wahrheit Schönes. Der *Phaidon* türmt (wenigstens scheinbar) Unsterblichkeitsbeweise, die die Idee als seiend voraussetzen. Im *Symposion* findet man den Weg beschrieben, der zu den ewigen Wesenheiten emporführt, im *Phaidros* einen Mythos durch den Ideenraum gewoben, im *Staat* den Aufstieg durch die Wissenschaften gezeigt und mit einem großen Gleichnis Weg, Wesen und Wirkung verbildlicht, im *Parmenides* sind die Aporien der Lehre, in anderen Spätwerken ihre logischen Voraussetzungen und Folgen eingehend erörtert. Aber eine „Lehre" selbst dargestellt — nirgends; kein System, das die Ordnung dieser Formen umschlösse, das deren Erkenntnis mitteilte, das ihr Verhältnis zur Erscheinungswelt klärte.

Weshalb das so ist, lehrt uns der *Siebente Brief*, über dessen wichtigste Sätze uns immer wieder der Weg führt: Es gibt keine Schrift von Platon, es kann und wird keine Schrift von ihm geben über das in seiner Lehre, um das es ihm eigentlich ernst ist, „weil es in keiner Weise sagbar ist wie andere Lehrgegenstände". Kein Zweifel, daß es sich um die Ideensphäre handelt. Warum kann von ihr nicht geschrieben, warum kann sie nicht ausgesagt werden? Zum einen, weil sie nicht für jeden bestimmt

ist. „Wohl beschaffen" muß der sein, der das „Wohlbeschaffene" ergreifen will. Also eine „Verwandtschaft" wird neben den geistigen Fähigkeiten des Lernens und des Gedächtnisses erfordert. Mit den unerläßlichen Fähigkeiten muß sich hier noch verbinden eine besondere „Ideenhaftigkeit" der Seele. Wenn die Menschenseele, wie aus dem *Phaidon* erhellt, als solche dem Ideenreich zugehörig ist, so zeigt doch der Seelenmythos des *Phaidros* Abstufungen unter den Seelen selber, je nachdem sie länger oder kürzer sich in den überhimmlischen Ort haben erheben können, und je nachdem sie dem höchsten Zeus oder einem andern Gotte gefolgt sind. So begreift man, was in der weniger glühenden Sprache des Briefes unter Verwandtschaft mit der Sache zu verstehen ist: sie wird nur den Seltenen. Dann aber gehört „langes Zusammenleben (von Meister und Schüler) und gemeinsames Bemühen um die Sache" dazu. Denn es gibt einen Erkenntnisweg, der auf ganz bestimmten Stufen emporsteigt: vom Namen oder Wort (ὄνομα) über die Aussage (Rede Definition λόγος), dann über Abbild, Anblick, Wahrnehmung (εἴδωλον 342 B, ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις 344 B) zu den höheren und höchsten Erkenntnisakten. Und dieser Weg muß als Auf- und Abstieg oft wiederholt werden, die Formen der Erfassung auf den verschiedenen Stufen müssen „gegeneinander gerieben werden (τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα 344 B), bis dann nach großer Mühe und Arbeit (μόγις) plötzlich (ἐξαίφνης) die Vernunfterkenntnis aufleuchtet (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς) oder, wie es vorher heißt, „der Funke überspringt und das Feuer in der Seele des Genossen sich entzündet" (341 C). Über den Erkenntnisweg genüge hier dies, daß seine Stufen teils mehr begrifflicher oder sprachlicher Art sind wie Wort und Satz, teils mehr anschaulicher Art wie Abbild. Worin schon liegt, daß die „Erkenntnis des Fünften" (ἐπιστήμη τοῦ πέμπτου 342 E), das heißt des wahrhaft Seienden, an beiden Formen geistigen Vollziehens Anteil haben muß. Das Ziel ist ein intellektuales Anschauen. Das Höchste „wird den Seltnen selten im Gebilde". Man kann den Erkenntnisweg wohl andeuten, das geschieht in dem Briefe. Aber ihn zeigen und ihn gehen ist zweierlei. Und an seinem Ziele steht ein Nicht-Aussagbares. Es könnte schon etwas daran sein, daß hier ein mystisches Reich und ein persönlicher Heilsweg gewiesen wird, wenn man sich

nur unter Mystik nicht gleich etwas trunken Ekstatisches und unter Heilsweg etwas Pfäffisches vorstellt.
Es ist Platons Vorrecht, daß er allein undogmatisch von Weg und Ziel reden konnte, während jede Platondeutung fast notwendig der Gefahr des Dogmatisierens verfällt. Das Mindeste ist, daß sie sich dieser Gefahr bewußt bleibe. Platon hat im *Siebenten Brief* keine Gliederung innerhalb dessen, was er dort „das Fünfte" nennt, innerhalb des wahrhaft Seienden. Er hebt nicht etwa das Gute zu besonderem Rang empor, sondern läßt es neben dem Graden und dem Runden, dem Schönen und Gerechten ohne jene Auszeichnung stehen, die ihm Sokrates im *Staat* zum Staunen der Zuhörer verleiht. Dafür ist es im Briefe jener ganze Bereich des Seins, der gleichsam mit dem Siegel des Unaussagbaren gestempelt wird. So müssen wir achtgeben, daß uns nicht unter den Händen zum Dogma erstarre, was doch — von dem Mythos des *Timaios* abgesehen — nur einmal, auch noch mit halb mythischem Ausdruck, im innersten Raume des *Staates,* dort freilich mit unvergeßlicher Energie gestaltet ist. In der Mitte des großen Werkes, nachdem das Gebäude im wesentlichen steht, tritt die Frage nach dem höchsten Lehrgegenstand (μέγιστον μάθημα 504 D) in den Gesichtskreis. Lange ist das Gespräch daran vorbeigegangen, hat sich davor versteckt (503 A). Und auch jetzt sträubt sich Sokrates und läßt sich von den Unterrednern drängen (506 B). Wir sind überzeugt: dies muß etwas ganz Wichtiges sein, jetzt soll ja der „weitere Weg" beschritten werden, durch den alles, was früher bei der Erörterung über die Tugenden Vorläufiges gesagt wurde, erst zur Genauigkeit erhoben werden soll (435 D, 504 B), was bisher nur „Umrißskizze" (ὑπογραφή) war, „vollendete Ausführung" empfangen wird (504 D). Der Staat wird vollkommen geordnet sein, wenn sein Lenker diese Erkenntnis besitzt (506 A). Also geradezu die Vollendung des Ganzen muß hier erhofft werden. Aber die stark gespannte Erwartung wird enttäuscht. Sokrates erweist sich auch hier als Nichtwisser (506 C). Man wird das Eigentliche nicht zu hören bekommen, man wird sich begnügen, wenn die Erörterung ganz ebenso vorläufig bleibt wie bisher bei der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden. Also weit entfernt, daß jene Erörterung durch diese jetzt vollendet würde, wird vielmehr das, was wir zu

hören erwarten, in derselben Unvollkommenheit stehen bleiben wie jenes Frühere. Das Wissen wäre da, wenn wir zu der Erkenntnis kämen, „was das Gute ist". Aber von ihm selbst, dem „Vater", wird geschwiegen werden. Nur von dem Sprossen des Guten (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) werden wir hören, und nur im Bilde werden wir von fern die Wirklichkeit zu Gesicht bekommen. Wie in der Welt des Werdens und Wahrnehmens die Sonne den Dingen das Licht gibt, damit sie gesehen werden können, dem Auge die Sehkraft, damit es sehen kann, so gibt in der Welt des Seins jenes höchste Gute dem Gegenstand des Erkennens das ungetrübte Erkanntwerden (ἀλήθεια) und dem erkennenden Geist die Fähigkeit wahren Erkennens. Dann wendet sich das Gleichnis aus dem Bereich des Erkennens zu dem des Seins hinüber. Wie die Sonne dem Werdenden in dieser Werdewelt sein Werden und Wachsen spendet und das Gesetz, nach dem das Werdende wird, so gibt das Urbild des Guten den seienden Dingen ihr Sein und die Ordnung, nach der sie sind. Daß der wahre Kreis oder die wahre Gerechtigkeit vollkommen sind, schulden sie jener höchsten Vollkommenheit. Damit wird zum Schluß eine letzte Ferne sichtbar über der Ebene des Seins. Wie die Ursache des Werdens nicht selbst Werden ist, so der Spender des Wesens nicht selbst Wesen. Dann schwingt es sich hinauf zur erhabensten Paradoxie: nicht selber Wesen, sondern noch hinaus über das Sein, noch jenseits des Wesens. Gibt es von dem Seienden eine Erkenntnis, freilich schon hier keine nur diskursive Erkenntnis, so kann es von dem was „jenseits" ist selbst diese Erkenntnis nicht mehr geben. „Wenn du das Gute ausgesprochen hast, so setze nichts mehr hinzu; sonst wirst du es mit jedem, was du hinzusetzest, nur mangelhaft machen," so sagt Plotin (III, 8, 11), wie es zunächst scheinen will, ganz in Platons Sinne[1]). Darum kann Sokrates nichts davon sagen, muß er Nichtwisser sein, weil hier Unsagbares in den Blick genommen wird. Es liegt eine höchst paradoxe Spannung in dieser Antithese: daß einerseits die Logoi und nur sie für Platon das Sein aufschließen — „es schien mir, als müsse man in die Logoi flüchten und in ihnen das wahre Wesen der seienden Dinge sichten", heißt es im *Phaidon* (99 E) —, daß aber eben aus diesem Sein etwas herausragt, was jenseits von allem ist und darum auch von den Logoi nicht erfaßt werden kann[2]).

So verschwindet das Höchste im Geheimnis. Freilich ist es — doch wieder anders als bei Plotin — kein Mysterium von denen, die schon durch das Wort entweiht werden können. „Daß das Urbild des Guten der höchste Gegenstand der Lehre ist, hast du oft gehört" (505 A), sagt Sokrates. Also schon früher hat sich die Rede oft darauf gerichtet und, da es Ursprung und Ziel von allem ist, darauf richten müssen. Aber darum ist es nicht erkannt, ja nicht einmal besprochen worden. Denn nennen kann man es wohl, aussagen nicht, und es braucht nicht als „esoterische Lehre" künstlich mit Verboten und Symbolen umschränkt zu werden, weil sein Wesen selbst, vielmehr sein „Jenseits alles Wesens" es vor der Entweihung schützt.

„Es ist ein großer Unterschied, ob ich mich aus dem Hellen ins Dunkle oder aus dem Dunklen ins Helle bestrebe; ob ich, wenn die Klarheit mir nicht zusagt, mich mit einer gewissen Dämmerung zu umhüllen trachte, oder ob ich, in der Überzeugung, daß das Klare auf einem tiefen, schwer erforschten Grund ruhe, auch von diesem immer schwer auszusprechenden Grunde das Mögliche mit heraufzunehmen bedacht bin[3])". Man wird nicht zweifeln, daß Platon leidenschaftlich aus dem Dunklen ins Helle gestrebt hat. Sein ganzes Werk ist nichts als ein immer erneuter Versuch, aus jenem tiefen Grunde, von dem Goethe dort spricht, das Mögliche mit heraufzunehmen, und der würde das Gesagte sehr mißverstehen, der hier gewollte Geheimnistuerei witterte. Platon ist kein Platoniker[4]). Aber er hat, wie vielleicht kein Zweiter, um beides gewußt: um die Logoi und um das Arrheton, daß man unweigerlich durch jene hindurch müsse, damit man diesem sich nähere, soweit das für Menschen möglich ist, aber auch das unweigerlich jene in dieses münden.

Zum Anblick der Idee und zur Ahnung des höchsten Gutes zu führen ist Platons Werk. Vielleicht ist das gar der eigentliche Sinn seiner Dialogdichtung? Innerhalb ihrer jedenfalls werden noch besondere Bahnen gewiesen nach jenem Ziele hin. Deutet schon der *Siebente Brief* in Kürze eine Führung (διαγωγή) über vier bestimmte Stufen zur „Erkenntnis des Fünften", d. h. des höchsten Seienden, an, so zeichnen sich in den eigentlichen Werken drei Wege ab. Der Hauptweg wird im *Staate* abgebildet, zuerst in dem berühmten Gleichnis des gefesselten, be-

freiten und zum Lichte steigenden Menschen, nachher in der Deutung des Gleichnisses, wo er sich denn als der „dialektische Weg" ausdrücklich herausstellt. Im *Symposion* verkündet die Seherin Diotima den Stufenweg des wahrhaft Liebenden zur ewigen Schönheit, und dazu darf man den Seelenmythos des *Phaidros* nehmen von Beflügelung und Aufschwung der Seele zum überhimmlischen Ort. Der *Phaidon* schließlich preist die Lösung der Seele vom Leibe, begreift das Leben des Philosophen als Gang zu diesem Ziel, seinen Tod als Vollendung des so gerichteten Lebens. Man kann die drei Wege so benennen: Weg der Erkenntnis, Weg der Liebe, Weg des Todes. Dabei sind sie doch zuletzt unter drei Gestalten nur einer. Denn auch Liebe und Tod wirken Erkenntnis, und Erkenntnis wiederum ist nicht ohne Liebe und nicht ohne den Tod, der sie vollendet. Wie von selbst ergibt sich die Forderung, die drei Wege in eins zu sehen.

Das Allgemeinste ist dies, daß eben überall das Geschehnis, um das es sich handelt, unter dem Bild des W e g e s gesehen wird [5]). Von der „dialektischen Fahrt" spricht der *Staat* (διαλεκτικὴ πορεία 532 B). Worte des Gehens, Schreitens, Führens sind überall, und die „Methode" verrät noch heute als der „Weg nach etwas hin", wie abgeschwächt auch immer, ihren Ursprung in diesem Bildzusammenhang (Staat 533 C. Phaidon 79 E). Der Weg ist in einer bestimmten Weise gerichtet: er führt hinauf. Im *Phaidros* hebt die Kraft des Gefieders die Seele empor dorthin, wo das Geschlecht der Götter wohnt (246 D). Und selbst dort gibt es noch einmal dieses Empor, wenn die Götter auf der Fahrt zum Mahle, zum Genuß der ewigen Formen, ihre Gespanne an der Himmelswölbung emporführen (247 A). „Von diesen Dingen hier durch richtige Knabenliebe emporzusteigen" lehrt Diotima im *Symposion* (211 B). Das Höhlengleichnis des *Staates* ist ganz von dem gleichen Aspekt her bestimmt, und so wenig wird hier noch ein Bild empfunden, daß für „den Aufstieg und den Anblick dessen was oben ist" (ἡ ἄνω ἀνάβασις) als Deutung nur wieder geboten wird „der Emporweg der Seele zum intelligiblen Ort" (εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδος 517 B). Es ist in diesem Oben ein ganz ursprunghafter Menschheitsgedanke. Wo das Licht leuchtet, wohin unser Haupt ragt, dorthin setzen wir Gott, Wahrheit, Reinheit,

auch wenn wir mit Platon wissen, daß das räumliche Oben des Sternenhimmels an sich ganz ebensowenig wie die umgekehrte Richtung dem Auge der Seele das rechte Ziel gibt (Staat 529 B).

Der Aufstieg geschieht in Staffeln. Vier Stufen nennt der *Siebente Brief,* die man immer wiederholt auf- und absteigen muß, ohne eine auszulassen (ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον). Den Stufenweg der Liebe beschreibt Diotima, fordert, daß seine Stufen „nacheinander und in richtiger Weise" (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς 210 E) beschritten werden, und schärft deren Folge am Ende nochmals ein (211 C). Die „dialektische Fahrt" macht der *Staat* erst im Höhlengleichnis anschaulich und zeigt sie dann in der Ausdeutung als den Weg durch die Wissenschaften empor zur Dialektik und durch diese hindurch zum Ziel in genauer und zum Schluß gleichfalls wieder eingeschärfter Reihe (532 B).

Nicht immer wird der Punkt des Beginns ausdrücklich genannt. Wo es geschieht, ist das Bild zwar nicht einheitlich, aber es kann nicht anders gesehen werden als im Gegensatz zu der lichten Höhe droben. So ist der allgemeinste und stärkste Begriff das Dunkel: aus dem Dunkel zum Licht, aus dem Licht zum Dunkel, die Augen voll Dunkel (Staat 518 A. 516 E. 517 D). Das orphische Symbol des Schlammes klingt an, in dem das Auge der Seele begraben ist (533 D). Um Höhlung und Höhle kreist die Phantasie. Im geophysischen Schlußmythos des *Phaidon* bewohnen wir Menschen eine der Höhlungen (ἔγκοιλα 111 C), die in die Erdkugel eingetieft sind. Dann aber gesellt sich die Vorstellung des Kerkers hinzu. Mit Fesseln an Hals und Schenkeln hält die Höhle des *Staates* als Gefängnis ihre Bewohner: das meint, wie die Auflösung sagt, die Sinnenwelt, die uns durch das Auge gegeben ist (517 B). Gefängnis heißt im *Phaidon,* wieder mit orphischem Klang, der Sinnenleib für die Seele (67 D ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος). Und im Schlußmythos desselben Dialoges werden die Frommen aus den Räumen in dieser Erde „wie aus Gefängnissen befreit, um hinaufzukommen in eine reine Behausung oben auf der wahren Erde" (114 B C). Hat das Gefängnis, in dem Sokrates eingeschlossen war, auch er an den Schenkeln gefesselt (Phaidon 60 C), und aus dem seine Seele zu ihrer Heimat, dem Licht, sich befreite, in Platon

mit orphischen Bildern verschmelzend mythische Form gewonnen?

Wo das Gefängnis gezeigt wird, gehört die Lösung zum Bilde. „Rein sein vom Leibe, bis der Gott selber uns löst", wird im *Phaidon* gefordert (67 A). Mit der Lösung beginnt ganz ausdrücklich der dialektische Weg im *Staat*. Damit verbunden und deutlich als neuer Akt abgehoben ist die Umkehrung, Umwendung (περιαγωγή, μεταστροφή) des bisher zur Schattenwand Gerichteten (514 B. 518 D. 532 B und öfter). Sie geschieht mit dem ganzen Leibe im Bild, mit der ganzen Seele in der Deutung (518 C). Der starke Klang dieser Worte zeigt das Entscheidende des Moments.

Wenn die „Wendung" nur im Gleichnis des *Staates* ihren Platz hat, so sahen wir den Aufstieg, der nun beginnt, die Bewegung „empor", auch den andern Wegen, dem Weg der Liebe im *Symposion* und *Phaidros*, dem Weg des Todes im *Phaidon*, dem Erkenntniswege des *Siebenten Briefes* in leichter Verschiedenheit überall eigentümlich. Und nirgends fehlt als Begleitung dieses Strebens die große Mühe und Arbeit. „Der Weg hinauf und hinab durch alle Stufen erzeugt mit Mühe (μόγις) Erkenntnis", heißt es im *Brief* (343 E). Wenn der Gefangene in der Höhle des *Staates* aufsteht, den Hals dreht, die ersten Schritte macht, zum Lichte hinaufblickt, so ist jeder dieser Akte mit Schmerz verbunden (πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ 515 C), der Befreite ist in Verwirrung (ἀπορεῖν ἄν 515 D), beim Anblick des Lichtes tun ihm die Augen weh, und er will sich abwenden, um davonzulaufen (515 E). Rauh und steil ist dann der Weg zur Höhe (διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους 515 E) und wie der Entfesselte mit Gewalt hinaufgezogen wird (βίᾳ ἑλκόμενον), so fühlt er Qual und Widerstreben (ὀδυνᾶσθαι καὶ ἀγανακτεῖν). Im *Gastmahl* schaut er, wenn er zur Höhe gelangt ist, „das, um dessentwillen alle die Mühen vorher waren" (πόνοι 210 E). Im *Phaidros*-Mythos fahren die Gespanne zur Höhe, die der Götter gleichgewichtig im Zügel gehend und leicht, die der Menschen mühselig (μόγις 247 B), weil das böse Seelenroß abwärts zur Erde will. Woraus dann höchste Beschwerde und Kampf der Seele entsteht (πόνος καὶ ἀγών 247 B). Und droben wird die Seele von den Rossen verwirrt (θορυβουμένη) und kann die Urbilder nur mühselig (μόγις) sehen (248 A). Im *Phaidon* ist

es die Irrfahrt (πλάνος, πλάνη 79 D. 81 A), von der die Seele befreit wird durch den Eingang in das Reine und immer Seiende. Und Sokrates spricht die Hoffnung aus, er werde am Ziele seiner Reise das erwerben, „um dessentwillen all die viele Anstrengung (πραγματεία) gewesen ist" (67 B), ganz ähnlich wie es Diotima vom Wege der Liebe im *Gastmahl* gesagt hat.

Überall bedarf dieser mühselige Weg einer Führung, ja eines Zwanges. „Die Führung über alle diese Stufen hinauf und hinab", heißt es im *Siebenten Brief* (ἡ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή 343 E). Dann im Bilde des *Staates*: der Gefangene in der Höhle wird gelöst und „gezwungen" aufzustehen und den Hals umzuwenden. Der Befreier „zwingt" ihn zum Lichte zu blicken, er zieht ihn „mit Gewalt" heraus aus dem Dunkel, „er läßt ihn nicht los, bis er ihn herausgeschleppt hat" (515 E). Und dann beim Stufenweg der Wissenschaften: „Unser, der Gründer, Werk ist es, die besten Seelen zum Erreichen der höchsten Erkenntnis zu zwingen" (519 C). Die bei fortgesetzter Auslese zuletzt übriggeblieben sind, muß man mit fünfzig Jahren endlich zum Ziele führen und sie zwingen auf die Quelle alles Lichtes zu blicken (540 A). Im *Symposion* hat die Seherin fast immer einen Führer im Auge: „Richtig auf das Liebeswesen zugehen oder von einem andern geführt werden" (211 B); „wenn der Führende richtig führt" (210 A). Sie denkt den Liebesweg als Knabenführung, Erziehung (ὃς ἂν παιδαγωγηθῇ 210 E). Gezwungen muß der Schüler werden das Schöne in immer steigender Vergeistigung zu sehen (210 C). Und vielleicht darf man denselben Grundzug zum höchsten gesteigert im Mythos des *Phaidros* wiedererkennen: dort ist Zeus der große Führer im Himmel, ihm folgt das Heer der Götter, Dämonen und Seelen (246 E), und die einzelnen Scharen wiederum folgen jeweils dem Gotte, der ihr „Herrscher" ist (247 A, 248 A, 253 B). Es ist wichtig, daß die Seele nirgends in einsamer Versenkung, in einsamem Forschen das Heil sucht. Platon selbst führt seine Schüler und hat lebhaft empfunden, eines wie festen Zugriffes es bedarf, um so fester, je stärker und eigenwilliger der Schüler ist, und je höher er über jene Mittelmäßigkeit hinausragt, aus der am wenigsten irgend etwas Wertvolles kommen kann. Er selbst hatte den Griff dieses Führers, Lösung aus den Fesseln, gewaltig-schmerzvolle Wende, Zwang und Ziehen zur

Höhe empor durch Sokrates erlebt. Und daß der Befreier aus der Höhle zuletzt Sokrates selber ist, müßte man das, wenn man es sonst übersähe, nicht an dem einen Wort erkennen: „die Gefesselten würden den, der sie zu lösen und emporzuführen versuchte, wenn sie ihn in die Hände bekommen und töten könnten, töten"?

Platon erfuhr diese Führung und diesen Zwang als Zwang der Liebe. Und es ist kein Widerspruch, wenn derselbe Weg, der eben als voll von Mühen erschien, im *Symposion* als der Weg des Eros gezeigt wird. Wenn Eros der Mittler zwischen Göttern und Menschen heißt, so ist damit sein Amt, Führer zu sein empor zu der göttlichen Schönheit, ausgesprochen. Und ausdrücklich wird am Schlusse des Weges gesagt, Eros sei der Menschennatur bester Mitwirker an dem Besitz des höchsten Daseins, des göttergeliebten und, soweit das für Menschen möglich ist, unsterblichen (212 AB). Im *Phaidros* ist es der „göttliche Wahnsinn" des Eros, der den Liebenden zum schönen Geliebten führt (249 D). Und wenn hier der „Weg" nur leise angedeutet ist, so kann er doch nicht übersehen werden: es ist das Erziehen des Geliebten durch den Liebenden nach dem Bilde des Gottes, dem sie beide in ihrem überzeitlichen Wesen zugehörig sind (252 E). Der Liebende bildet den Geliebten. Dazu muß er selber angespannt auf den Gott blicken, nach ihm das eigene Wesen und Tun formen und nach dem eigenen Bilde und dem des Gottes wiederum den Zögling. Das Ziel ist Teilhabe des Menschen an Gott nach menschlicher Kraft (καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν 253 A) und schöne selige Weihe (τελετὴ καλή τε καὶ εὐδαιμονική 253 C).

Nach Lust und Mühe des Aufstiegs, nach Zwang, Liebe und Qual geschieht plötzlich etwas. Plötzlich (ἐξαίφνης), heißt es an jener Stelle des *Siebenten Briefes* (341 C), entzünde sich nach langer gemeinsamer Bemühung um die Sache wie durch einen überspringenden Funken ein Feuer in der Seele. Und der Liebesweg, den Diotima zeigt, führt zu einem Ziele, an dem man plötzlich (ἐξαίφνης) ein Etwas von wunderbarer Schönheit erblickt (210 E).

Es wäre denkbar, daß menschliche Phantasie den letzten Wert, zu dem die Seele dringt, als Ton und Klang erlebte. Aber für die Griechen gilt, daß Bilder für jenes Höchste weit eher aus

der Lichtwelt als aus der Klangwelt entnommen werden. Das gilt vollends für Platon, der entsprechend „dem schärfsten aller körperlichen Sinne", wie im *Phaidros* (250 D) das Gesicht genannt wird, auch der Seele ein Auge leiht und mit diesem Auge die höchste Wirklichkeit ergreift. So ist augenhaft und räumlich plastisch als O r t jenes Ziel vorgestellt, zu dem der dialektische Weg emporführt. An diesem Ort ist reichster Lichterglanz. Denn da in unserer Werdewelt der edelste Sinn, wo Dunkel herrscht, tat- und wirkungslos bleibt, so muß in der Seinswelt das, was um den höchsten Wert gelagert ist, als L i c h t gesehen werden. Und ein eingeborener Widerstand gegen alle Mißform und widrige Häßlichkeit wird in diesem lichten Raum auch die höchste R e i n h e i t erblicken. Im Gleichnis des *Staates* ist das Licht alles beherrschend. Die Deutung spricht vom Aufstieg der Seele zum intelligiblen Ort (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον 517 B). Im Reinen dauernd zu wohnen (οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ 520 D) ist Sehnsucht der Seele. Im *Phaidros* ist der „überhimmlische Ort" oder „äußere Ort" (ὁ ἔξω τόπος) in den Blick genommen (247 C. 248 A). Dort lebt die vollendete Seele im reinen Glanze (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ), rein und unbefleckt vom Leibe (καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι 250 C). Und nichts eigentlich anderes ist es, wenn im *Phaidon* die unsichtbare Seele an einen edlen reinen unsichtbaren Ort gelangt, der hier in etymologischer Deutung den volkstümlichen Namen Hades trägt (τόπον ἀιδῆ εἰς Ἅιδου 80 D).

Geschah schon der Aufstieg mit großer Mühe, so kann jetzt am Ziel das Auge nicht gleich der höchsten Wirklichkeit ansichtig werden. Denn Verwirrung der Augen erfolgt sowohl bei dem Übergang von Hell zu Dunkel wie von Dunkel zu Hell (Staat 518 A). So sind jetzt die Augen voll von Licht und derart geblendet, daß sie zuerst nichts von dem, was wahrhaft-wirklich ist, erblicken können (516 A). Dann aber kommt die vollendete Schau dessen, was oben ist (θέα τῶν ἄνω 517 B). Die Seele gewöhnt sich an den Glanz, sie ist schließlich sogar imstande, das Leuchtendste des Seienden zu ertragen, das Urbild des Guten (518 C). Im Mythos des *Phaidros* sind es die Seelen der Götter, die ungestört dieses Anblicks teilhaft werden. Viel Wunderbares schaut und begeht das Geschlecht der Götter innerhalb des Himmels (247 A), bei der Umfahrt „schaut die Seele die

Gerechtigkeit an sich, schaut die Sophrosyne, schaut die Erkenntnis" (247 D). Von den Menschenseelen freilich hebt sich selbst die beste nur mit dem Kopf des Wagenlenkers hinaus in den äußeren Raum und kreist mit in der Götterfahrt. Aber auch so noch wird sie beunruhigt und kann nur mit Mühe die Wesenheiten schauen (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα 248 A), wie es ähnlich im *Sophisten* (254 A) heißt, daß bei den meisten die Augen der Seele im Anblick des Göttlichen auszuharren außerstande seien (καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα). Aber geschaut muß sie sie haben, das gehört zu ihrem Wesen; ohne das wäre sie nicht in Menschengestalt verkörpert worden (πᾶσα ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶιον Phaidros 249 E). Und ihre Aufgabe ist es nun, im irdischen Dasein durch den Eros „teilzunehmen an Gott, soweit das dem Menschen möglich ist" (253 A). Im *Phaidon* kommt die Seele durch rechte Philosophie, und indem sie in Wahrheit das Sterben übt, in das ihr selbst Ähnliche, das Unsichtbare, das Göttliche, Unsterbliche und Weise, wo es ihr bestimmt ist eudämonisch zu sein (81 A). Und in der mythischen Kosmologie des Schlusses tut sich über den irdischen Räumen die wahre Erde in ihrer Herrlichkeit auf, der reine Wohnsitz der Frommen (114 C), „ein Schaubild seliger Betrachter" (θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν 111 A).

Eudämonie nämlich, jener Zustand, den wir mit Glück ganz falsch, mit Seligkeit nur dann verdeutschen können, wenn wir Vollkommenheit und Vollendung darin hören, Eudämonie begleitet überall jene Schau. In seliger Vollkommenheit ist ja das Seiende selbst, das erblickt wird (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος Staat 526 E). Der dorthin gelangt ist, preist sich als eudämonisch (516 C), glaubt auf der Insel der Seligen zu wohnen (519 C). So im *Staat*. Dem, der das Schöne selbst erblickt, schreibt Diotima ein lebenswertes Dasein zu (211 D) und nennt ihn, der nun wahre Tugend erzeugt und pflegt, einen „Gottgeliebten" (212 A). Im *Phaidros* ist es das Geschlecht der seligen Götter, das auf seiner Umfahrt die Wesenheiten schaut (247 A). Preisenswert der Anblick, selig der Chor, der seiner teilhaft wird (ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν εἶδον 250 B). Das Denken des Philosophen weilt nach Kräften immer bei jenem, wobei der Gott verweilt und dadurch göttlich ist (πρὸς οἵσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν 249 C).

Ein Weg aus dem Dunkeln ins Helle; ein gestufter Weg, nicht ohne mannigfache Mühen und nicht für jeden ersteigbar, an dessen Ende aber in blendendem Licht ein Göttliches dem Auge sich zeigt; das höchste Ziel von einem Geheimnis umgeben, das nicht willkürlich gesetzt ist, sondern das darum eine Entweihung durch Worte nicht zu besorgen braucht, weil es mit Worten nicht ausgesagt werden kann: überblickt man diese Züge, die dem platonischen Philosophieren und Lehren eigen sind, so wird man nicht verkennen, daß ihnen in den Mysterien zumal von Eleusis vieles verwandt ist.[6]) Platon selbst hat das Übereinstimmende lebhaft empfunden und manches von dort in seine Bildersprache übernommen. Im *Phaidon* weist auf jenen kultlichen Bereich schon die „Reinigung", die das Abscheiden der Seele vom Leibe meint (67 C). Denn kathartische Riten liegen auf dem Wege des Mysten. Diese „Reinigung" aber ist die Erkenntnis oder das reine Denken (φρόνησις). Und nun werden die geheimen Weihen und ihre Offenbarung als Hinweise (κινδυνεύουσιν αἰνίττεσθαι) auf diesen geistigen Läuterungsprozeß gesehen, und der Gegensatz der Ungeweihten, die im Schlamme des Hades liegen, und der Gereinigten und Geweihten, die bei den Göttern wohnen, bildet den Gegensatz ab zwischen denen, die in richtiger Weise die Wahrheit gesucht haben, und den andern. Und der orphische Vers „Thyrsosträger sind viele, der Bakchen aber sind wenige" zeigt die Stufung. Wenn die Seele, so heißt es später, in den ihr verwandten unsichtbaren Bezirk gelangt, so ist sie eudämonisch, und „wie es von den Geweihten gesagt wird, bringt sie in Wahrheit die übrige Zeit mit den Göttern zu" (ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα 81 A). So wird man versucht sein auch in dem vorhergehenden Zustand, dem „Umherirren, der Torheit, den Schrecknissen, den wilden Liebesleidenschaften und dem übrigen menschlichen Leid", etwas von dem Durchgang der Mysten durch allerlei Dunkel und Grauen abgebildet zu finden, wovon die Überlieferung über die Mysterien Glaubhaftes berichtet[7]). Im *Symposion* (209 E) macht Diotima den Unterschied zwischen den niedrigen und den höheren Weihen. Die Verkündigung über den Eros als Streben nach Unsterblichkeit: das ist das vorbereitende Mysterium (κἂν σὺ μυηθείης); hingegen der Stufenweg zum Anblick

der ewigen Bilder: das ist die Vollendung der Weihe, die Erhebung zum Epopten (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά). Im *Phaidros* endlich wird das kosmische Schicksal der Seele als Mysterienweihe gesehen. Vor unserer irdischen Existenz genossen wir „mit seligem Chore göttlichen Anblick und Schau und wurden eingeweiht in die Weihe, die man ein Recht hat die allerseligste zu nennen. Die feierten wir, unversehrt selbst und nicht betroffen von den Übeln, die uns in späterer Zeit erwarteten, die Gesichte als unversehrt, einfach, unerschüttert und selig schauend durch die höchste Weihe im reinen Lichte (φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ 250 C). Wer aber dies erfahren hat, der weilt, in das irdische Leben eingegangen, soweit er kann bei jenen Erinnerungen, und so „in immer vollendete Weihen eingeweiht, wird er allein wirklich vollendet" (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται 249 C). Hier fangen Platons Worte den Glanz auf, der in dem Telesterion von Eleusis die Gläubigen beglückte, und die gewisse Hoffnung einer Unsterblichkeit, die sie aus jenen Weihen empfingen. Mehr noch: Platons Theoria der ewigen Formen erscheint von hier aus — freilich nur von hier aus — gesehen nicht als ein vereinzeltes Erlebnis, sondern echt hellenisch als Sublimierung der erhabensten Frömmigkeit des Volkes[8]).

Ein mühevoller Stufenweg aus dem Dunkel empor bis zur Schau des Strahlend-Göttlichen: vergegenwärtigt man sich dieses Ganze und weiß man nun noch, wie es von den eleusinischen Mysterien seine Weihe empfangen hat, so muß man, damit Platon nicht verwechselt werde, fragen: ist Platon Mystiker? Die Frage ist um so berechtigter, als sich in aller Mystik gewiß ein außerzeitliches Anliegen der menschlichen Seele erfüllt, die geschichtlichen Formen aber, die dieses Ewige wenigstens in christlicher, islamischer und kabbalistischer Mystik trägt, ihre Denkstruktur zum wesentlichen Teil von Plotin und also nicht ohne Platon empfangen haben[9]).

Platons „dialektische Fahrt", sein Aufstieg aus dem Dunkel der Höhle ans Licht der Sonne, die Auffahrt des Seelenwagens zum überhimmlischen Ort — all das hat seinesgleichen, wo immer es Mystik gibt. Dantes Wanderung durch die drei Reiche ist die höchste dichterische Formung. Aber wesentlich auf dasselbe zielt der Heilige Bonaventura mit seinem Itinerarium mentis ad

Deum, in dem er den „Aufstieg vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Äußeren zum Innersten, vom Zeitlichen zum Ewigen" vorzeichnet, oder eine mönchische „Himmelsleiter" oder eine „Treppe der Vollendung". Mystische Pilgerreisen gibt es im protestantischen England wie im islamischen Orient. Der Sufi ist ein Reisender auf einer Straße, sieben Täler muß er durchwandern oder sieben Stufen ersteigen von der „Reue" bis zur „Vereinigung", jede Station führt ihn näher zu Gott. In Indien lehrt Buddha den „edlen achtfältigen Weg", der mit dem rechten Glauben beginnend, mit dem rechten Sichversenken endend, zur Aufhebung des Leidens führt. Aber auch die Vischnu-Religion kennt den „Weg der Erkenntnis" und den „Weg der Gottesliebe", deren beider Ziel die Einung mit der Gottheit ist[10]).

Dunkel und Licht, Kerker und Freiheit. Für den indischen Siva-Verehrer ist der Leib ein in die Fesseln der Materie herabgesunkenes Tier. Nur wenn sie die Fesseln löst, kann die Seele zu Siva gelangen[11]). Dem Sufi ist sie im Gefängnis, durch siebzigtausend Schleier von der Gottheit getrennt, aus der sie ist. „Du weißt, daß der Leib ein Kerker ist", dichtet Goethe sufisch im Divan. Vor allem aber geht ein großer Strom von „Lichtmetaphysik" durch die Spätantike und das Mittelalter, der tief im Menschlichen immer neu entspringend als geschichtliches Phänomen mehrere Quellen hat, außer Platons *Staat* vor allem das vierte Evangelium („und das Licht scheinet in der Finsternis") und den Kreis hellenistischer Mysterienfrömmigkeit, in den dieses „mystische" Evangelium gehört. In den hermetischen Schriften, bei Philon, können die platonischen Klänge nicht überhört werden, so wenig das orientalische Moment geleugnet werden darf[12]). Und über Plotin, den Areopagiten und den Heiligen Augustinus geht der Strom in das Mittelalter hinein. Heinrich Seuse „starrt in den glanzreichen Widerglast", Mechthild von Magdeburg sieht das „fließende Licht der Gottheit". Für Dante ist der Ausgang seiner Fahrt die selva oscura, sein Ziel heißt

Ficcar lo viso per la luce eterna,

und für seine Vereinigung mit der höchsten Wirklichkeit findet er dieses Wort

Ciò ch'io dico è un semplice lume.

Wie der dialektische Weg Platons, so beginnt der mystische Weg mit Lösung und Umkehr, Losreißung von den Banden der sinnlichen Welt, Zuwendung der Seele zu Gott. Auch hier kommt geschichtlich gesehen zwar nicht die Bewegung, aber das geistige System, in dem sie begriffen wird, von Platon her. Nach seinem Beispiel haben die Neuplatoniker, die das Schicksal der Seele als Hervorgehen aus der Gottheit (πρόοδος) und Aufstieg zu ihr (ἄνοδος) sehen, zwischen diese beiden Bewegungen die Hinwendung (ἐπιστροφή) gesetzt. Augustin hat sie verschmolzen mit dem Ruf der neuen Lehre „Ändert euern Sinn" und mit jener Zuwendung (ἐπιστροφή), die im Neuen Testament die Bekehrung der Heiden zum wahren Gotte meint, und als conversio hat er sie fest in das abendländliche Dasein und Denken gegründet[13]). Aber das Erlebnis ist allgemein, und es gibt kein mystisches Leben, an dessen Beginn nicht jene radikale Wandlung stünde. Oft wird sie als ein plötzlicher Akt erfahren: „Wie ein Blitz aufleuchtet im Dunkel der Nacht, so geschieht es, daß durch die Gnade des Buddha der Gedanke des Menschen im Nu sich wendet zum Guten[14])."

Der platonische Weg ist von Mühen begleitet. So auch der Weg der Mystiker, mögen sie ihren Leib kasteien, ihr inneres Ich bekämpfen, oder leiden unter dem Zurückgleiten in die Gottesferne. Die Qualen, die Heinrich Seuse seinem armen Körper zufügt, gehören mit den größten Schrecknissen gotischer Bildkunst zusammen. Aber die Leiden der Seele sind stärker, und der Kampf mit den Leidenschaften, der das Mittel zur Erleuchtung ist, wird von dem Perser Al Ghazzali mit sehr ähnlichen Worten beschrieben, wie der Schlesier Jakob Böhme sie gebraucht[15]). In Indien vollends wird Yoga seit Jahrtausenden als eine Technik in Büchern gelehrt und fast schulmäßig geübt. Am stärksten ergreift die Qual, wo sie am leisesten ist. Mon Dieu, me quitterez-vous? schreibt Pascal nieder, als die Erleuchtung ihm zu schwinden beginnt. Das Exilium cordis, die dunkle Nacht der Seele, die geistige Dürre sind Leiden, die zu der mystischen Erfahrung gehören. Wenn dabei die mystische Methodologie die Leiden des Weges und die Leiden am Ziel zu unterscheiden pflegt, so scheint das Wesen damit kaum getroffen zu sein, da doch der Weg unendlich und hinter dem Ziel immer wieder Weg, also auch immer wieder Mühsal ist.

Nach vielen Mühen des Weges kommt die Seele „plötzlich" an das ersehnte Ziel. So Platon. Und auch diese Erfahrung kehrt vielfach wieder. „Dann muß man glauben geschaut zu haben, wenn die Seele plötzlich Licht ergreift", sagt Plotin (V 3, 17)[16]. Ekstase und Erleuchtung „kommt in der Regel wie ein Stoß, schnell und scharf, bevor man seine Gedanken sammeln kann", so beschreibt die Heilige Teresa ihre Erfahrung. „En Dio stando rapido", so besingt Thomas von Celano die seine. Nach Samkara tritt das Innewerden des eigenen Brahman-Seins mit einem Schlage ein, wenn er das große Wort „Tat tvam asi" vernimmt, und nur wem solche Erfahrung nicht geschenkt ist, für den ist wiederholtes Durchdenken des Vedatextes der richtige Weg. Der Sufi weiß sich von allen irdischen Dingen abgewandt in jenen Zustand zu versetzen, in dem ihn die höchste ersehnte Offenbarung wie ein leuchtender Blitz trifft[17]. Wie sehr in alledem ein allgemein Menschliches ist, das lehrt ein Bericht von einer ekstatischen Vision unserer Tage: „Da fand ich mich plötzlich ohne irgendein vorhergegangenes Anzeichen in eine feurige Wolke eingehüllt[18]".

Mystik ist selten ohne den Primat der Gottesliebe. Man braucht nur an den Anfang von Augustins Confessiones und an die letzten Worte von Dantes Paradiso zu denken oder auf die Minnesprache etwa bei Seuse, Tauler, Mechthild zu hören[19], um in den verschiedensten Formen immer der Liebe zu begegnen. Mystisch ist auch Spinozas intellektuale Liebe des Geistes zu Gott, die zugleich Liebe Gottes zu den Menschen und Liebe Gottes zu sich selbst ist[20]. Über die abendländische Welt hinaus geht weiter der Blick zu den liebetrunkenen Sufi, die in der „geheimen Doppelschrift" ihrer Liebeslieder, in den Allegorien von Nachtigall und Rose, Schmetterling und Kerze das Verlangen der Seele nach der höchsten Wirklichkeit verhüllen und verkünden. Und Indien hat den von Bhakti, Gottesliebe, trunkenen Sänger, der seinen Gott besingt, als den „Täuschenden, den Dieb, den großen Verführer. Er ist gekommen wie ein Magier und hat mein Herz und Leben durchdrungen[21]." In der Bhagavad-Gita aber klingt es:

Der höchste Urgeist wird erlangt durch Liebe, die
nichts anderes sucht.

Durch die Liebe erkennt er mich in Wahrheit, wer
und wie ich bin.

Das höchste Gut, zu dem Liebe den Suchenden emporträgt, ist nach Platon „nicht selbst Wesen, sondern noch jenseits des Wesens". Und diese Paradoxie in der Benennung des Unnennbaren ist wiederum ein Zug, der durch alle Mystik geht. Die Neuplatoniker können sich nicht genug darin tun, das höchste Eine jeder Prädizierung zu entrücken, bald indem sie das platonische „Jenseits" nachsprechen und ausformen[22]), bald indem sie in einem Atem die entgegengesetzten Aussagen auf das Eine häufen. „Nichts ist dies von dem Seienden und alles, nichts, weil das Seiende später ist, alles, weil es aus ihm ist." Dieser Satz Plotins (VI 7, 32) stehe für beliebig viele. Der christliche Neuplatoniker Dionysius Areopagita, der sich bemüht, die „Vielnamigkeit der unrufbaren und unnennbaren Gottheit auszusagen", hat es geradezu in die Theorie erhoben: „Bei der Gottheit muß man alles Sein setzen und bejahen — denn sie ist die Ursache von allem — und alles Sein noch eigentlicher negieren, denn sie ist hinaus über alles. Und man darf nicht glauben, daß die Verneinungen entgegenstünden den Bejahungen, vielmehr daß sie selbst über den Negationen sei, sie, die über allem Wegnehmen und Hinsetzen ist[23])." Diese apophatische Theologie klingt dann weiter in Meister Eckarts „Das ist sin nature, daz er ane nature si", in des Scotus Erigena Satz „Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur", in Seuses „Nitwesen", in des Angelus Silesius „Gott ist ein lauter Nichts", — und ebenso auch in dem Namen, den die Kabbalah für das Unbegrenzte hat[24]). Aber auch außerhalb dieser Fortpflanzungsreihe findet man bei den Indern erstaunlich ähnliches und dabei ganz selbständiges Gewächs. In den Upanischads gibt es die gleichen paradoxen Entgegensetzungen: „Das Eine regt sich und regt sich nicht, es ist fern und ist nah, es ist innerhalb und außerhalb aller Dinge." Es gibt dieselbe Fülle der Negationen: „Das Unvergängliche ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, ohne Geschmack und Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede und ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Atem, ohne Mund und ohne Maß, ohne Innen und ohne Außen. Nicht verzehrt es irgend etwas, nicht wird es verzehrt von irgend etwas." Und

schließlich ist es jenes „Nicht, nicht", das für manche der alten indischen Weisen das Wesen des Brahman am wahrsten bezeichnet[25]).

Die Struktur des mystischen Bewußtseins und vor allem des mystischen Denkens hat mit der Struktur der platonischen Weltsicht die größte Ähnlichkeit. Die geschichtliche Wirkung Platons auf viele mystische Systeme hat dazu ebenso beigetragen wie gemeinsame Strebungen des Wuchses beruhend auf ursprünglicher Sehnsucht der menschlichen Seele. Nun aber ist es Zeit zu sagen, daß Platon dennoch kein Mystiker ist, und zu zeigen, worin er sich von echter und eigentlicher Mystik entschieden sondert.

Platons Höchstes stellt sich nicht vor die Welt, löscht das Sein nicht aus, sondern steht gleichsam in der Reihe des Seienden, nur so hoch über allem andern, daß die Paradoxie es jenseits des Seins nennen darf, aber eben jenseits des Seins. Man gelangt zu ihm nicht durch einsame Versenkung, gewaltsamen Sprung, Eingehen in das Dunkle, sondern auf dem Wege, auf dem Erkenntnis sich des Seins versichert. Ohne Zahlenlehre, Geometrie, Astronomie und Musiktheorie, ohne strenge philosophische Dialektik kann man jenem Ziele nicht nahen, wenn auch im Angesicht des Zieles das Wort nicht mehr hinreicht. Mystik auf der anderen Seite hält sich selbst dort, wo sie am stärksten erkenntnishaft ist, in den theologischen Bezirken und bleibt sich außerdem stets bewußt, daß der Gegenstand ihres Forschens nicht mittels der ratio gefunden wird, sondern durch ein Hinabsteigen „in den Grund der ohne Grund ist". Zumeist aber wendet sie sich noch sichtlicher von der Erkenntnis weg. Zwar die „Gnosis", wie sie in den hermetischen Schriften herrscht, benutzt platonische Flicken für das schillernde Kleid, in das sie ihre Ekstasen hüllt. Doch man lasse sich nicht beirren! Schon die Aufforderung „sich dem Gotte gleich zu machen", „Ewigkeit zu werden" (αἰὼν γενοῦ), „sich selbst für unsterblich zu halten und für fähig alles zu erkennen, alle Kunst, alle Wissenschaft, jedes lebenden Wesens Art, überall und alles zu sein, alles zugleich zu erkennen, Zeiten, Orte, Dinge, Qualitäten, Quantitäten", all dies aufgeregte Gerede zeigt, wie hier ein ganz neuer Geist eingezogen ist[26]). Das wird besonders klar, wenn sich das Vorzeichen gleichsam umkehrt, ohne im

Grunde etwas zu verändern, und an Stelle der Allerkenntnis das Schweigen aller Erkenntnis tritt. Es ist nur eine deutliche aber keine vereinzelte Stimme, die bei Philon erklingt: das göttliche Licht gehe dem Menschen erst auf, wenn der menschliche Verstand untergegangen ist, und erst das Dunkel um ihn erzeuge Ekstase und gottgetragenen Wahnsinn[27]). Nichts kann platonferner sein als solch ekstatischer Überschwang, der sich so gern platonischer Formeln bedient und sich doch zu des Menschen allerhöchster Kraft im Widerspruch fühlt. Und einen Schritt weiter, so ist das mystische Leben beim magischen Zwange angelangt. Kasteiungen der christlichen Mystiker wirken so, erst recht der wilde Derwischtanz und die unendliche Wiederholung des Allahnamens im Islam, bei den Indern die Regelung des Atems, das starre Schauen auf die Nasenwurzel, der Zauber der Silbe Om. Durch eine weite Welt ist Platons strenge wissenschaftliche Denkhaltung und Denkschulung von solchen Riten gesondert. Nicht nur, daß er alle Magie ferngehalten hat, von der Mystik her gesehen muß er gar als Rationalist erscheinen. In Wahrheit ist bei ihm jene Trennung in Gefühl und Denken, in Herz und Geist nicht vollzogen, von der aus solche Benennung allein sich rechtfertigt. Für ihn hat kein Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht. Unfaßbar wäre ihm der Widerspruch, der so ergreifend aus Pascals Ruf ertönt: „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob et non des philosophes!" Bei Platon führt göttlicher Wahnsinn und mathematische Wissenschaft den Weg empor, durch Geometrie gelangt der Mensch zu Gott. So eines ist diese Welt, so wenig zerbrochen noch in ihrer weiten Spannung.

Und wie alle geistigen Bezirke so umfaßt Platon alle menschlichen Kräfte, Liebe der Sinne, schärfstes Denken, höchste Erhebung. Für den Mystiker sind die Sinne das Vernichtenswerte, in der christlichen Welt, im Islam, in Indien ganz gleichermaßen. Und nur auf Schleichwegen, getragen von den Flügeln des Hohen Liedes oder der sufischen Poesie, dringt die Sinnlichkeit, oftmals verzerrt, wieder in das mystische Leben hinein. Gewiß gibt es auch bei Platon sinnenfeindliche Töne. Leben ist sterben lernen; jede Lust und Unlust heftet wie ein Nagel die Seele an den Leib; damit die Seele wahrhaft philosophieren kann, muß sie sich vom Leibe befreien, so klingt es im *Phaidon*.

Aber im *Symposion* und im *Phaidros* klingt es ganz anders, und wenngleich es wohl starke Kämpfe mit dem Seelenroß der wilden Begierde gibt, so doch nicht die bange Wahl zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden. Sinnenliebe und Gottesliebe sind nicht feindlich gegeneinander, sondern die Liebe zum schönen Leibe ist notwendige Stufe für den Aufstieg zum höchsten Sein. Mag man auch zugeben, daß Platon den Widerspruch zwischen dem *Phaidon* und den Liebesdialogen nach außen hat stehen lassen, ja mag man hier den Riß wie in einem feinen Sprunge schon angedeutet sehen, der später durch die Welt geht, Platon umgreift in weitgeschwungenem Bogen alle menschlichen Kräfte.

Die mystische Seele ist einsam. „Flucht des Einen zum Einen", so nennt Plotin (I 6, 7. VI 9, 11) den Weg der Seele zu Gott, wie schon die Neupythagoreer von der Gemeinschaft des Einen mit dem Einen gesprochen hatten[28]). Aber dasselbe gilt überall. Bei Meister Eckart ist Abgeschiedenheit das Allerbeste, „sie läßt Gott erkennen, vereinsamt die Kreatur und vereinigt sie mit Gott". Und so sehr gerade die Mystik große geistige Führer kennt, so sehr besonders im Islam und in Indien, aber auch etwa im griechischen Mönchtum, die Schülerschaft bei einem Weisen gefordert wird als Mittel zum Heile, der eigentliche Akt der Unio muß doch vielleicht immer so gedacht werden, wie Plotin ihn beschreibt[29]). Aber Plotin ist hier nicht Platoniker. Nach Platon entzündet sich „aus langem Zusammenleben und gemeinsamer Bemühung um die Sache wie von einem überspringenden Funken das Feuer in der Seele", und wenn es auch vermessen wäre etwas darüber aussagen zu wollen, wie die Seele zu dem Epekeina kommt, so kann doch ohne die Gemeinschaft des liebenden Forschens der dialektische Weg nicht erstiegen werden.

Der dialektische Weg leitet in das Reich der reinen Formen oder Wesenheiten und darüber hinaus zu dem, was jenseits alles Wesens ist. Wenn es „das Gute" heißt, so ist darin alle gestaltende Schönheit, wirkende Ordnung, schöpferische Vollkommenheit ahnend ausgedrückt. Man muß noch an den höchsten Formen gleichsam vorüber, um zu ihm zu gelangen. Als Höchstes im Reich der Wesenheiten, nur als solches, ist es über allem Wesen. Es ist so hohe Form, daß es darum über aller

Form ist. Dies ist denn doch etwas ganz Anderes als die weiselose Gottheit Eckarts, das farbelose Meer der ganzen Gottheit, von dem Angelus Silesius dichtet, oder gar das ganz gestaltlose Brahman der Upanischads. Man wird den Unterschied nicht leicht demonstrieren können. Auf den Weg gilt es zu achten, den die Seele hier und den sie dort nimmt, und auf die Form, die sie selber gewinnt. „Wie die dahinfließenden Ströme im Meer untergehen und Namen und Gestalt verlieren, so wird der Weise von Namen und Gestalt erlöst und geht ein in den himmlischen Purusa, der höher als das Höchste ist", so eine Upanischad[30]). „O laß mich nimmer sein; denn Nimmer-sein verkündet in Orgelton: wir kehren heim in ihn", so Dschelalleddin[31]). Und Meister Eckart: „All unsere Vollkommenheit und all unsere Seligkeit liegt darin, daß der Mensch durch und über alle Beschaffenheit und alle Zeitlichkeit und alle Wesenheit hinausschreite und in den Grund gehe, der ohne Grund ist[32])." Europäische Gestalthaftigkeit und griechisches Geisteserbe haben freilich die okzidentale Menschheit zumeist davor bewahrt, so ganz hinzuschmelzen, wie der Mensch des Ostens sich sehnt. Für den christlichen Mystiker gilt oftmals dieses, daß sein Wesen bleibt, nur in anderer Form[33]). Aber Entwerden, Abgeschiedenheit, Entäußerung ist doch bei Eckart und den meisten Mystikern Weg der Seele zu ihrem Ziel, das ewige Ruh' in Gott dem Herrn heißt. So kennt der Mystiker nur die eine Bewegung: heraus aus dem Hier und Jetzt, in dem sich doch der klassische Mensch ganz erfüllt. Und wenn Platon geschichtlich gesehen durch seine Bewegung auf das Epekeina hin jene Flucht einleitet und bei ihm der Ursprung vieler mystischer Spekulation zu suchen ist, so gehört er doch viel zu sehr dem klassischen Typus an, als daß er selbst nicht zuletzt aller Mystik gegenüber gesehen werden müßte. Möge der Gegensatz, auf den es hier ankommt, am Schlusse noch einmal deutlich werden, indem wir die höchsten Spitzen platonischer und plotinischer Spekulation vergleichen, so wie wir früher den platonischen an dem plotinischen Eros verdeutlichend gemessen haben.

Wer der Wegweisung Diotimas folgend „an das Ziel rührt" (σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους 211 B), der bekommt das Urbild des Schönen in den Blick (κατόψεται 210 E). Vom Sehen, Schauen

ist immer wieder die Rede. Ein Gegenstand der Lehre (μάθημα) wird jenes Urschöne genannt (211 C). Wer das Schöne schaut, dem ist das Leben lebenswert (211 D). Und er muß dann „wahre Tugend erzeugen und nähren und damit gottgeliebt werden und, soweit das menschenmöglich ist, unsterblich" (212 A). Im *Phaidros* erblicken die Götter, die vollkommenen, im unsichtbaren Raum die Urbilder, die menschlichen Seelen wollen es ihnen nachtun und bekommen mit Mühe die Wesenheiten zu Gesicht. Dieser Anblick ist die Nahrung des Edelsten in der Seele (ἡ προσήκουσα ψυχῆς τῶι ἀρίστωι νομή 248 B), durch ihn wächst das Gefieder der Seele. Ob sie etwas von dem Wahren zu Gesicht bekommt, das entscheidet über ihr Schicksal (249 B). Der Philosoph weilt nach Kräften immer bei jenen Erinnerungen. Er tritt heraus (ἐξιστάμενος) aus den menschlichen Beschäftigungen, und wie er so bei dem Göttlichen ist, gilt er der Menge als wahnsinnig, und sie wissen nicht, daß er in Verzückung ist (ἐνθουσιάζων 249 D).

In alledem ist ein Gegenüber von Seele und Urbild streng festgehalten. Auch der Enthusiasmus, der göttliche Wahnsinn, bedeutet kein Hinübergehen der Seele in ein ganz Anderes oder das Einströmen dieses Anderen in die Seele, sondern eine Entrückung aus dem, was die Menschen ernste Beschäftigungen (ἀνθρώπινα σπουδάσματα) nennen. Für Plotin aber stehen an derselben Stelle des Systemzusammenhanges völlig andere Erfahrungen. In seiner Abhandlung über das intelligible Schöne wiederholt er das Bild des *Phaidros* von dem Zuge der Götter und Seelen zum Anblick der ewigen Formen. Aber schon hier löst sich das strenge Gegenüber von Schaubild und Schauendem (V 8,10). „Denn es glänzt alles hervor und füllt die dorthin Gelangten, so daß schön auch sie werden, so wie oftmals Menschen, wenn sie auf hochgelegene Orte emporsteigen, erfüllt werden von der leuchtend gelben Farbe, die die Erde dort hat, angeglichen dem Boden, auf den sie treten." Das Ausstrahlende, Kraftentsendende wird stärker empfunden. Die Aktivität des Anschauenden verschwindet, er wird umhüllt von jener Kraft, die dorther strahlt. Mehr, er nimmt sie in sich, wird „gleichsam weintrunken und ganz von dem Nektar erfüllt". Das Gegenüber hat aufgehört zu sein. „Denn es ist nicht mehr der Eine draußen und das Andere draußen. Son-

dern der Scharfblickende hat das Gesehene in sich, und wie er das hat, weiß er zumeist nicht, daß er das hat, und blickt nach ihm wie nach Einem, das draußen ist." „Alles, was jemand als ein Sichtbares erblickt, erblickt er draußen. Aber man muß es in sich selbst nunmehr übertragen und erblicken als Eines und erblicken als sich selbst, wie wenn jemand von einem Gotte ergriffen, von Phoibos oder einer der Musen, in sich selbst bewirkte die Schau des Gottes, so er Kraft hätte, in sich den Gott zu erblicken." Aber noch ein neuer Ausdruck wird gesucht, um diese Erfahrung, die Einheit des Schauenden und des Geschauten, deutlich zu sagen. „Wenn aber jemand von uns, (zunächst) außer Stande sich selbst zu schauen, von jenem Gotte ergriffen etwas Sehbares zu Gesichte bekommt, so bekommt er sich selbst zu Gesicht und erblickt ein verschönertes Bild seiner selbst. Dann aber läßt er das Bild fahren, so schön es ist, er kommt in eines mit sich selbst, und nicht mehr sich spaltend ist er eins und zugleich alles mit jenem Gotte, der geräuschlos zugegen ist, und er ist mit ihm, solange er vermag und will." In immer neuen Wendungen wird die Einswerdung ausgesagt, das Gegenüber aufgehoben. „Hinauflaufend in das Innere hat er alles, und indem er die Wahrnehmung nach rückwärts aufgibt, aus Furcht, ein anderer zu sein, ist er dort eines." „Man muß sich in das Innere begeben und an Stelle eines Sehenden nunmehr Anschauung eines andern Schauenden werden." Da ist aus der Aktivität des Schauenden ein Zustand geworden, in dem er sich willenlos der Ausstrahlung hingibt, von ihr sich ergreifen und verwandeln läßt. „Solange er es anschaut als ein anderes, ist er noch nicht in dem Schönen, wenn er aber selbst dazu wird, dann ist er am meisten in dem Schönen." Wenn man die Energie dieser Henosis gesehen hat, so wende man sich zu Platon zurück, bei dem das Ich und das Es in strengem Gegenüber erhalten bleibt.

Was Plotin mit dem „Schönen" erlebt, das wiederholt sich auf der höchsten Stufe mit dem „Guten oder dem Einen" (VI 9). Er kann sich nicht genugtun, immer wieder zu sagen, daß die Seele in ein Gestaltloses gehe (εἰς ἀνείδεον § 3), daß jenes ohne Form sei, auch ohne die nur von dem reinen Denken erfaßbare Form (ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς § 3), daß es formlos sei

als vor aller Form (ἀνείδεον πρὸ εἴδους ἁπαντος). So bedarf denn auch der Mensch einer eigenen Weise, um dieses Höchste zu erreichen. „Nicht durch Erkenntnis und nicht durch reines Denken wird es ergriffen wie die andern intelligiblen Wesenheiten, sondern in einer Gegenwart, die über alle Erkenntnis hinausliegt." Und darum muß auch die Seele von besonderer Artung sein, verwandt dem was sie ergreifen will, also auch selber form- und gestaltlos. „Wie von der Materie gesagt wird, daß sie frei sein muß von aller So-Beschaffenheit, wenn sie die Eindrücke von allem aufnehmen soll, so und noch weit mehr muß gestaltlos die Seele werden, wenn nichts in ihr Sitz haben soll, was hinderlich ist für sie, um erfüllt und erleuchtet zu werden durch die höchste Wesenheit." Und wenn sie nun dieses Ziel erreicht hat, „dann sieht sie da jenes und zugleich sich selbst nach dem Gesetz: sich selbst durchglänzt, des intelligiblen Lichtes voll, vielmehr selbst ein reines Licht, ohne Schwere, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend." Erst wenn die Seele gestaltlos geworden ist wie das „Eine", erst dann vollzieht sich das, was man nicht Schau, sondern Einung nennen muß (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον § 11). Von Sehendem und Gesehenem darf man dann nicht reden, sondern beide sind eins. „Dann sieht weder der Sehende noch unterscheidet er, auch stellt er sich nicht zwei Wesenheiten vor, sondern er wird ein anderer und nicht er selbst und ist nicht unter eigener Botmäßigkeit dort, und Eigentum jenes andern geworden ist er Eines, gleichsam Mitte mit Mitte vereinend[34])." Und der Vorgang heißt „nicht Schau, sondern andere Weise des Sehens, Ekstase und Einfachwerden und Hingabe seiner und Begier nach Berührung und Stillstand und Sinnen auf Vereinigung[35])."

Wenn Plotin dieses höchste Eine „das Gute" nennt, so folgt er Platon, als dessen Exegeten er sich fühlt (V 1, 8). Und das Epekeina, das der Sokrates des *Staates* von diesem höchsten Guten ausgesagt hat, erklingt bei Plotin immer wieder. „Jenseits von allem Seienden meint nicht: dieses Bestimmte; denn es setzt nicht; und es sagt auch keinen Namen von ihm aus, sondern darin liegt nur, daß es nicht dieses ist." Aber der Unterschied gegen Platon ist nicht minder deutlich. Die alte Form ist mit einem ganz veränderten Leben durchdrungen. Daß das Höchste

form- und gestaltlos wäre, daß die Seele gestaltlos werden müßte, um es zu erreichen: davon ist nichts bei Platon. Er läßt den Sokrates überhaupt davon schweigen. Aber ihm wären diese Worte gewiß als Herabminderung erschienen, und man dürfte in seinem Sinne jene paradoxe Steigerung, die er in das „Jenseits alles Seins" hineinlegt, eher zu einem „Noch über aller Form und Gestalt" erweitern. Und die Seele ins Gestaltlose sich lösen zu lassen, der Gedanke ist ihm nie gekommen, konnte dem Bürger einer so gestalthaften Welt nie kommen. So kennt er denn zuletzt auch nicht die ekstatische Einung der Seele mit dem Höchsten. Gewiß, er schweigt davon überhaupt, und Plotin konnte sein Schweigen in dem eigenen Sinne deuten. Aber wie es für Platon undenkbar ist, daß jemand nach dem Bilde, mit dem er liebend und bewundernd zusammen ist, sich nicht nachahmend forme, wie also der Anblick „des Geordneten und immer in gleicher Weise sich Verhaltenden" notwendig die Seele dem Geschauten, der Idee, ähnlich machen muß (Staat 500 C), nur noch in einem höchst gesteigerten Grade muß dasselbe geschehen, wenn sie sich dem nähert, was jenseits alles Seins ist. „Gott werden" ist Plotins Sehnsucht: „Das Bemühen ist nicht, außerhalb des Fehls zu sein, sondern Gott zu sein" (I 2, 6). Bei Platon heißt das Ziel gottgestaltig, gottgeliebt werden, Gott ähnlich werden nach Möglichkeit[36]). Und das ist kein bloßer Unterschied der Worte, sondern hier wenden sich Platons dialektischer Weg und Plotins Scala mystica, die zu Unrecht von jenem den Namen borgt, ganz entschieden voneinander. Plotin sagt über das Ziel mehr aus als Platon. Aber man muß wissen, daß er hier nicht in Platons Namen spricht. Platons Weg in das Geheimnis führt durch das Reich der ewigen Formen. Wie gestalthaft muß die Seele sein, damit sie wesensgleich den Urbildern, die sie anzuschauen hat, ihnen gegenüber sich bewahre! Und da dies ihr Weg zu dem Arrheton ist, so ist auch jenes Höchste nicht durch Selbstaufgabe erreichbar. Sondern noch ihm gegenüber muß die Seele in geheimnisvoller Weise stehenbleiben, nicht sich verströmen[37]). Damit möge Platons Eigentliches durch den entgegensetzenden Vergleich mit Plotin deutlich geworden sein, so vermessen es wäre, das aussagen zu wollen, was er selbst hat verschweigen müssen.

KAPITEL IV / AKADEMIE

Es stand Platon nicht frei, ob er „Schule bilden" wollte oder nicht. Ihm war in Sokrates eine Kraft begegnet, für die Denken und Lehren so sehr ungeschiedene Lebenseinheit war, daß man von einer sokratischen Philosophie, die abtrennbar wäre von seinem Lehren, gar nicht sprechen kann. Platon ist in ganz anderer Weise theoretischer Denker als sein Lehrer, und statt der Momente tiefer Versenkung, die im Leben des platonischen Sokrates als etwas seltsam Unerklärbares stehen, muß es bei Platon selbst lange Zeiten einsamen Denkens, Forschens, Schauens, Schreibens gegeben haben. Aber so ganz ist doch die sokratische Grundbewegung in ihm, daß Philosophieren und Erziehen nur als zwei Schichten derselben, von der einen Mitte ausstrahlenden Kraft gesehen werden können. Vollends wenn es richtig ist, daß sein Wille dahin gehen mußte, die Substanz des Staates zu erneuern, wie konnte er das anders als durch Lehre? So läßt er den Sokrates — sein Vorbild und Abbild zugleich — im *Menon* sagen (100 A), nur der sei ein wahrhaft politischer Mann, der einen andern zum politischen Manne zu machen vermöge, und an einer berühmten Stelle des *Gorgias* (521 D) sich selbst höchst paradox den einzigen nennen, der Hand an die wahre Staatskunst lege und allein unter den Menschen seiner Zeit die Geschäfte des Staates betreibe. Das sagt derselbe Sokrates, der in der *Apologie* seine Ferne vom Staat verteidigt mit dem Nachweis, daß „notwendig der, der in Wirklichkeit kämpfen wolle für das Gerechte, wenn er auch nur kurze Zeit am Leben bleiben solle, Privatmann sein müsse und

nicht öffentliche Person" (32 A). So sehr ist hier Erziehung das eigentlich politische Geschäft geworden.

Was für Sokrates gemußtes Sein, das ist für Platon ebenso gemußte wie gewollte Gründung. Sokrates unterredet sich umhergehend mit jedermann und belehrt durch sein prüfendes Gespräch alle, die sich belehren lassen wollen. Wenn sich ein engerer Jüngerkreis der Besten um ihn schließt, so geschieht das, möchte man meinen, fast wie nach einem Naturgesetz. Platon bindet seine Stiftung an einen Ort, sorgt für ihren äußeren Bestand, bestimmt ein Musenheiligtum zu ihrer sakralen Mitte. Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte im Bezirk der Akademie haben die Säulenhallen zu Tage gefördert, die man erwarten mußte, und eine unerwartete Inschrift noch des fünften Jahrhunderts, also älter als die platonische Gründung, mit Namen, welche im Kreise des Sokrates und in Platons Familie wiederkehren[1]). Die Frage: Was war Platons Akademie? kann freilich durch keine Ausgrabung beantwortet werden.

Eine solche Schule fordert, wie auch die ersten Anhänger sich um ihn gesammelt haben mögen, die bewußte Wahl der tauglichen Schüler. Das bestätigt der *Siebente Brief,* in dem Platon aus eigener Person, von der Akademie also, spricht. Er stuft erst den Erkenntnisweg empor zu den ewigen „Formen" und fährt dann fort (343 E): „Die Führung über alle diese Stufen, indem auf- und abwärts jede betreten wird, erzeugt mit großer Mühe Erkenntnis des Wohlbeschaffenen (Gegenstandes) in dem Wohlbeschaffenen (Menschen). Wo aber schlechter Wuchs ist (wie die Seele der Meisten zum Lernen und in dem, was man Charakter nennt, schlecht, teils von Ursprung beschaffen, teils durch Verderb geworden ist) — Menschen von solcher Art kann selbst kein Lynkeus sehend machen. Mit einem Wort, wer keine Verwandtschaft zu dem Gegenstande hat, dem kann weder Leichtigkeit des Lernens sie geben noch Gedächtniskraft. Denn in fremder Artung faßt er gar nicht erst Platz. Die also dem Gerechten und überhaupt dem Edlen nicht zugehörig und verwandt sind, mögen sie auch auf diesem oder jenem Gebiet lernbegabt und zugleich von gutem Gedächtnis sein, oder die verwandt sind, aber unbegabt und ohne Gedächtnis, — von diesen kann niemand die Wahrheit erkennen über Gut (soweit

das überhaupt möglich ist) und über Schlecht." Leichte Auffassungsgabe und scharfes Zuhören, zugleich eine Neigung zur „Tugend" hin, und weg von „Lust und aller Üppigkeit", das ist es auch, was Platon an einer anderen Stelle desselben Briefes (327 Af.) von dem jungen Dion rühmt aus der Zeit der ersten sizilischen Reise, also kurz vor Gründung der Akademie. Ganz ähnliche geistige und sittliche Forderungen bestimmen in der Staatsutopie die Auswahl der zum Beruf des philosophischen Herrschers Tauglichen. „Erst muß man ihre Natur kennenlernen" (485 A)[2]). Und wie müssen sie geartet sein? Von gutem Gedächtnis und lernbegabt, hochgesinnt, ebenmäßig und anmutsvoll (ἔμμετρος καὶ εὔχαρις), befreundet und verwandt der Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Sophrosyne (487 A). Hier stimmt die Forderung, die Platon dem Sokrates in den Mund legt, vollkommen mit der, die er im Brief aus eigenem Munde erhebt. Und so wird auch vieles, was die Utopie im gleichen Zusammenhang von der Stufenordnung der Erziehung sagt, in der Akademie angelegt, wenn nicht erfüllt gewesen sein.

Aber sind denn die Dialoge ein Abbild des Lebens in der Akademie? Sie wollen es nicht sein; denn sie spiegeln ja die sokratische Welt. Zumal für den Zusammenstoß zwischen Sokrates und den ihm feindlichen Kräften, der dort gezeigt wird, kann es in der Schule unmittelbar wenigstens ein Vorbild kaum gegeben haben. Und doch wiederum ist nicht auszudenken, wie Platons Schriftstellerei ohne funktionale Beziehung zu seinem Lehren sollte gewesen sein — in dem dreifachen Sinne, daß seine Dialoge hier Strahlen aus der Akademie auffingen, dort Strahlen in das Leben der Akademie hineinsandten, und schließlich, daß die Akademie der Raum war, in dem seine Schriften „veröffentlicht" und aufbewahrt wurden.[3])

Wenn man nun versucht hat, über dieses Allgemeine zum Konkreten vorzudringen, so sind ganz verschiedene Phantasiebilder entstanden. Wer am *Symposion* sich inspirierte, dem wurde die Akademie zu einer Festgemeinschaft, die der göttliche Wahnsinn beherrschte, in der man auf den Eros Hymnen sang oder das Wesen der Liebe erörterte. So haben die Florentiner sie zu erneuern gemeint. Man blicke aber eine lange Weile unverwandt auf den *Phaidon:* und sie wird zu einer Erlösungssekte,

die sich um das Bild des gerichteten Heilands sammelt. Deutsche Professoren sind in Gefahr, sie mit einem Universitätsseminar zu verwechseln, und wer einer gelehrten Gesellschaft angehört, sieht unwillkürlich die organisierte Wissenschaft heutiger Akademien in sie hinein. Ganz anders wiederum wird sie in dem bedeutendsten Versuch der letzen Jahre, ihr Wesen zu enträtseln, so gut wie ganz zu einer Schule der Mathematik mit einem Platon darin oder daneben, der philosophische Dialoge schreibt. Eins machen diese gegensätzlichen Bilder gewiß: daß man nie das Ganze ergreift, wenn man einen Teilinhalt absolut werden läßt; und ein zweites: daß man klarer, als es oft geschieht, unterscheiden muß zwischen der Akademie als Institution und der Akademie als geistigem Raum, daß an dem ersten viel weniger gelegen ist als an dem zweiten, und daß wir zum Glück von diesem mehr wissen können als von jenem[4]).

Man darf zunächst nur das für Platons Akademie in Anspruch nehmen, was durch seine Schriften als allen Gemeinsames geht: Das ist das unermüdliche, auf Erkenntnis, auf „Tatwissen" gerichtete, prüfende und forschende Gespräch. Dann aber etwas, das wie ein unsichtbarer Magnet allen Dialogen die bestimmte Wendung gibt. Sie alle zielen auf die Idee, kreisen um sie. Bei den frühen mag man immerhin zweifeln, ob Platon damals „schon so weit war". Dann weisen sie doch und stets deutlicher voraus auf jene Mitte, die in den Werken der Reife näher oder ferner umkreist wird. Denn ist die Idee geheim oder deutlicher der Gravitationspunkt aller platonischen Werke, so ist sie die Mitte, in jedem Sinne, des platonischen Staates. Idee und Staat also sind hier nicht zu trennen, sondern die Idee wird von dem Staate umhüllt wie von der schützenden Schale Kern und Keim. Damit nun ist das Grundgefüge des geschriebenen Werkes allgemein genug gesehen, daß es auf die Akademie übertragen werden kann. Auch die Akademie war eine dialogisch bewegte Gemeinschaft. Auch sie kreiste um das Eidos. Mochte man viel oder wenig davon sagen: alles, was dort gesagt wurde, erhielt dadurch erst seinen letzten Sinn. Und schließlich war die Akademie in irgendeiner Weise, die später deutlich werden wird, dem Staat zugewendet, obgleich oder gerade weil sie sich von der athe-

nischen Politik ihrer Zeit abwandte. Das konnte alles nicht anders sein, wenn man sich erinnert, daß Platon das Ideenreich fand, als er den wahren Staat suchte, und daß er die Akademie gründete, als er auf die Arbeit am Staate seiner Gegenwart glaubte verzichten zu müssen.

Auch aus *Symposion* und *Phaidon* darf man weniger die „Stimmung" — und selbst die sieht der moderne Leser leicht in zu scharfem Kontrast — als die Grundbewegung auf die Akademie übertragen. Der *Phaidon* feiert das Gedächtnis des sterbenden Sokrates. Und das wird auch die Akademie gefeiert haben. Aber vor allem lehrt er an jenem Bilde, daß Leben ein Sterbenlernen ist. Das heißt nicht erlösungssüchtig sich dem Tode hingeben, vielmehr leben im Angesichte der Idee und so, daß das Wissen um den Tod dem Leben sein Gesetz gibt, dennoch aber oder gerade darum der leibliche Tod für dieses Leben nichts bedeutet, geschweige diesem Leben ein Ende setzt. Das *Symposion* spricht von Liebe und Feier. Und wie im Staat Athen kaum etwas ernster genommen wurde als das Spiel des Festes, hat das Fest zur Fülle des Lebens in der Akademie gehört. Auf „Platon und Speusipp" berief sich noch die aristotelische Schule für ihre eigenen Liebesmähler[5]). Aber wichtiger ist die innere Bewegung, jenes „Empor" von der sinnlichen Schönheit zur ewigen, der Aufstieg zur Idee. Was nun auch so noch in den beiden Schriften an gegensätzlicher Spannung ist zwischen Lebensflucht und Lebensbejahung, das müssen wir mit unseren Gedanken ganz in die Akademie hineinnehmen[6]). Denn so gewiß das „Jenseits" der Ort der Seele und das „Empor" die ihr gemäße Bewegung ist, so zeugt doch, wie der *Timaios* lehrt, diese Welt mit ihrer Ordnung von der Güte des Schöpfers und ist voll von den Abbildern der reinen Wesenheiten. Dann aber erfüllt nur der Kreislauf, Aufstieg und Abstieg in ewiger Kette, die ganze Wirklichkeit. So heißt es im *Staat,* daß, wer die höhere Stufe des Unterrichts hinter sich gelassen hat, gezwungen werden muß, in diese Welt zurückzukehren und in ihr zu wirken (539 E). Der starke Nachdruck, der auf dem „Zwingen" liegt, kann zeigen, wie schwer der Ausgleich war, aber auch wie unentbehrlich. Und so wird man der Fülle des Lebens, das die Akademie faßte, nur dann gerecht, wenn man diese beiden Kräfte des platonischen Kos-

mos, die weltflüchtige und die weltzugewandte, gleichgewichtig in ihr waltend denkt.

Man könnte angesichts der Dialoge fragen, ob die Akademie mehr um den lebenden Meister oder um das Bild des weisen Sokrates kreiste. Aber das wird dann nicht mehr eine Entscheidung so oder so fordern, wenn sich gezeigt haben wird, wie ganz Platon alle lebendigen Kräfte des Sokrates in sich aufgenommen hat[7]). „Laßt euch von mir sagen, daß niemand von euch den Sokrates kennt; doch ich will ihn euch offenbar machen." Das sind Worte des Platonischen Alkibiades (Symp. 216 C)[8]). Aber ganz ebenso sah die Akademie den Sokrates gleichsam durch Platon hindurch, der ihn ihr immer neu deutete und vor ihr weiterlebte. Und daß sie eine Gemeinschaft von liebend Lehrenden und liebend Lernenden war, das verraten die platonischen Dialoge von den frühesten bis zum *Phaidros* überall. Denn mag man sich mit Recht hüten, Einzelheiten für das Bild der Akademie aus ihnen zu sammeln: sie ist nicht zu denken ohne die alles bewegende Kraft des großen Dämons. Mehr noch: sie ist er selbst in geschichtlich einmaliger, exemplarischer Verkörperung.

Indem Platon die verwandelnden und formenden Kräfte, die er im Umgang mit Sokrates an sich und anderen erfahren hatte, in seine eigene Form überführte, entstand ein Gebilde, welches sokratisch im Ursprung doch weit eher dem Pythagoreerorden glich. Mit einer Gemeinde, die sich nach Pythagoras nannte, hat Platon sich in Süditalien berührt. Im *Staat* (600 AB) rühmt er den Pythagoras als „Führer der Erziehung" (ἡγεμὼν παιδείας), geliebtes und bewundertes Haupt einer Schar von Zöglingen und Stifter dessen, was die späteren Anhänger pythagoreische Lebensform (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου) nennen. Vergleicht man pythagoreische und platonische Schule, so sieht man hier wie dort den Meister als Mitte, um ihn sein Kreis mit einer Verehrung auf ihn blickend, die sich bis zur Apotheose erhebt. Hier wie dort ist Gegenstand gemeinsamen lehrenden und lernenden Lebens eine geistige Einheit, die Religion und Erkenntnis, Ethik und Politik ungeschieden enthält. Von dem Unterricht der Sophisten unterscheiden sich diese beiden Verbände vollkommen. Sie sind geschaffen, nicht gemacht, sind wesenhafte Gestaltung, nicht zweckhafte Veranstaltung. In ihnen ist

der Geist, den die Sophisten als Ware verschleißen, freie Gabe des Meisters, und durch freie Beiträge der Glieder wird der äußere Bestand erhalten. Fest im Raum und dauernd in der Zeit sind sie gegründet, statt wie die Kurse der Wanderlehrer an immer neuem Platz immer neu aufgetan zu werden.

Aber die platonische Gemeinschaft trennt sich doch wieder von der ihr vielleicht ähnlichsten durch den Geist des Sokrates, der ganz in sie eingegangen war. Sokrates hat nach Plutarchs schönem Wort, in dem doch nur eine Selbstcharakteristik des platonischen Sokrates abgewandelt ist, „durch Qualmlosigkeit und Schlichtheit am meisten die Philosophie menschlich gemacht"[9]. Wer von ihm herkam, dem mußten geheimnisvolle Symbole und Bräuche, auch Askese in Tracht und Nahrung, nur Bindungen im Dumpfen, in der Region des Aberglaubens sein, ohne Bezug auf das wahrhaft Seiende. Das pythagoreische Geheimnis scheint willentlich gesetzt und durch Schweigeverbote umschränkt, während das platonische notwendig daraus erwächst, daß die höchste Erkenntnis „in keiner Weise sagbar ist wie die anderen Gegenstände der Lehre, sondern aus langem Zusammenleben und gemeinsamer Beschäftigung mit der Sache wie ein von überspringendem Feuerfunken entzündetes Licht in der Seele entsteht und sich von nun an selber nährt" (Ep. VII 341 C). Und um vielleicht den tiefsten Gegensatz zu bezeichnen: dort entscheidet ein „Er selber hat es gesagt" jede Frage, während das große Erbe des Sokrates in der platonischen Schule ist, daß Philosophie sich im Gespräch zwischen Lehrer und Schüler entbindet, und beide in gemeinsamem Suchen den dialektischen Weg zu den Ideen und dem was „jenseits" ist aufsteigen.

Das ist die Konstante gewesen. Im einzelnen aber mußte sich während der vier Jahrzehnte, in denen Platon seine Akademie beherrscht hat, vieles, ja fast alles ändern. Die Jünglinge, die sich zuerst um den geliebten Meister gesammelt hatten, werden Männer. Gehen sie dann fort wie Euphraios nach Makedonien, Koriskos und Erastos nach Assos, so nehmen sie ein Stück der Akademie dorthin mit, und Platon wirkt durch sie in die Weite. Andere bleiben dauernd dem Hain des Akademos angehörig und werden selbst Lehrer anderer Schüler, nicht unähnlich vielleicht wie es im Peripatos einen solchen Stufenbau der „Jünglinge" (νεανίσκοι), der „Älteren" (πρεσβύτεροι) und des „Herrschen-

den" (ἄρχων) gibt[10]). So heißt Herakleides vom Pontos, der bekannte Astronom, Staatsmann und vielgewandte Schriftsteller, Schüler teils des Platon, teils des Platonschülers Speusipp[11]). Wenn ein fürstlicher Mann wie Dion sich in Athen zu der Akademie hält, wenn ein Astronom wie Helikon, wenn eine ganze Reihe Mathematiker, darunter Schüler des Eudoxos, ihr beitraten, wenn Eudoxos selbst als Gefährte des platonischen Kreises bezeichnet wird, so hat das ursprüngliche Verhältnis von Meister und Jünger nicht mehr seine einfache Form, sondern ist durch ein vielfältiges System menschlicher und geistiger Beziehungen ersetzt. Auch davon geben vielleicht die Dialoge ein Abbild. Als Timaios seine Naturphilosophie vorträgt, Hermokrates von Politik reden will, Kritias seinen Staatsroman beginnt, oder auch als der „Fremde aus Elea" mit den jungen Menschen, die man ihm zuführt, lange dialektische Übungen vornimmt, steht Sokrates dabei, ohne mehr als gelegentlich teilzunehmen. Aber freilich, er steht eben dabei, und alles was gesagt wird hat seinen letzten Sinn in dem Bezug auf seine „Ideenlehre". Ähnlich wird Platon oft geschwiegen haben, wenn — so mögen wir denken — Eudoxos über die Theorie des Irrationalen oder über die Gestirnsphären las. Doch auch schweigend noch bestimmte er den Sinn, den dieses alles erst dadurch empfing, daß es nicht auf der Sternwarte von Kyzikos, sondern in der Akademie zu Athen vorgetragen wurde.

Wenn irgendwelche Einzelheiten aus den Dialogen auf das gesuchte Bild der Akademie übertragen werden dürfen, so ist es der Unterricht der Wächter in der Staatsutopie. Gewiß, dieser Unterricht in Zahlenlehre, Geometrie, Stereometrie, Astronomie, Harmonik ist eine Forderung für den Idealstaat, und schon daß die Stereometrie, die es noch gar nicht gab, in den Plan hineingestellt wird, zeigt, wie man auch hier nicht summarisch verfahren darf. Aber im wesentlichen kann doch die Erziehung des Wächters von der des Akademieschülers nicht verschieden gedacht werden, wenn denn die Akademie, wie schon gesagt wurde und später noch deutlicher werden soll, einen staatlichen Sinn hatte. Und daß mindestens die Geometrie überall genannt wird, wo von akademischem Unterricht die Rede ist, gehört zu den allbekannten Dingen. Man kann jene Inschrift am Tor der Akademie, die angeblich jedem „Ungeometrischen"

den Eintritt verwehrte, getrost auf sich beruhen lassen[12]). Aber Geometrie zu treiben war das erste, was Platon von dem jungen Dionys verlangte, und bald nach seiner Ankunft sah das Königsschloß von Syrakus — so sagt ein spottender Bericht — dieselben Räume, durch die eben noch der Festjubel gegangen war, mit Staub bedeckt, in den man geometrische Figuren zeichnete. Die von der Gegenpartei aber stichelten: soviel habe ein einziger Sophist über Dionys vermocht, daß Der alle frühere Herrschermacht dahingebe, um „im Kreise der Akademie nach dem verschwiegenen Guten zu suchen und auf dem Wege über die Geometrie zur Vollendung zu gelangen" (ἐν Ἀκαδημείᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι). Ganz ähnlich übertrug an den Hof Perdikkas' III von Makedonien Platons Schüler Euphraios die geometrischen Studien, „und in so geschmackloser Weise — heißt es in der Platonfeindlichen Darstellung — ordnete er die Hofgesellschaft, daß an der Hoftafel nur teilnehmen durfte, wer Geometrie oder Philosophie zu treiben wußte."

Man hat aus dem platonischen *Staat* herausgelesen, daß es für Platon bei den mathematischen Wissenschaften nur auf Zahlenspekulation angekommen sei, das heißt auf die apriorische Erkenntnis der absoluten Zahlenverhältnisse und Konsonanzen[13]). Daran ist gewiß richtig, daß er sich nicht mit der Astronomie und Harmonie der „sogenannten Pythagoreer" begnügen mochte, weil sie ihm in der Empirie steckenzubleiben schien (Staat 531 C). Und die seltsamen Zahlenspielereien — Spiel und Ernst sind Geschwister! — wie die Berechnungen der „Hochzeitszahl" und der „Glückszahl" im *Staat* oder die Konstruktion der Weltseele nach harmonischen Prinzipien im *Timaios*, zeigen ebenso wie die Bestrebungen seiner Altersschüler Speusipp und Philipp von Opus, wo es hinaus wollte[14]). Aber auf der anderen Seite darf nicht verkannt werden, daß sein Schüler Theaitet die Stereometrie geschaffen hat, die Platon forderte, und daß der Begründer der mathematischen Astronomie, der große Eudoxos, mit seinem System der homozentrischen Sphären die Antwort gab auf Platons Frage an die Astronomen: welche gleichmäßigen Bewegungen gesetzt werden müßten, um „die Phänomene zu bewahren", das heißt hier die scheinbare Bewegung der Planeten[15]). Der Widerspruch löst sich so, daß bei den Grie-

chen Zahl und mathematische Figur wohl immer etwas bewahrt haben, was sie über die farblose Abstraktion erhob, etwas von Schönheit und Zauber. Für Platon war dazu noch dieses entscheidend, daß er wohl die mathematischen Wissenschaften mit aller Kraft betrieb und betreiben ließ, daß sie aber für ihn immer einen Sinn hatten, der über das, was Einzelwissenschaft an ihnen war, hinaustrug und zu dem Höchsten hinauf führte. Sonst wäre ja auch nur Vielwisserei gewesen, was er lehrte. Denn in „Redekunst, Astronomie, Geometrie und Musik" unterrichtete schon Hippias der Sophist[16]). Die eigentümlich platonische Wendung aber ist dies: die Wissenschaften ziehen die Seele empor zur Wahrheit, sind gerichtet auf die Erkenntnis des ewig Seienden (527 B), reinigen das Werkzeug der Seele (527 D), dienen dem Suchen nach dem Schönen und Guten (531 C). So können sie sich freilich nicht in unserem Sinne selbstherrlich entfalten. Überall ist ja die Einzelforschung um ihrer selbst willen und zu weit getrieben „lächerlich" (531 A). Doch die entgegengesetzte Meinung, daß es nur auf abstruse Spekulationen herausgekommen sei, widerspricht nicht minder den Tatsachen. Und auch hier wird man nur dann das hierarchische Gefüge der akademischen Forschung und Lehre ahnend erfassen, wenn man Mathematik, Astronomie, Harmonik betrieben denkt mit einer Leidenschaft, die nicht aus der vorwärtstreibenden Kraft der einzelnen Probleme und ihres Systems, sondern von dem übergeordneten Ziel her ihre stärksten Antriebe ebenso wie ihren begrenzenden Halt empfing.
Selbst die platonischen Dialoge, die gar nicht die Absicht haben Forschung und Lehre der Akademie zu spiegeln, verraten doch, wie Platon sein Reich allmählich auf viele Gebiete übergreifen ließ, an die er zu Anfang nicht von fern gedacht haben mochte. Und immer wieder erheben sich dieselben Fragen nach Struktur und Sinn dieses geistigen Kosmos. Man hat oft die ergötzliche Schilderung des Komödiendichters Epikrates betrachtet: Platons Schüler in ernstes Studium versunken, um Tiere, Bäume und Salate gegeneinander abzugrenzen, und mit der Frage beschäftigt, zu welchem Geschlecht der Kürbis gehöre. Unter ihnen ist Platon anwesend, und ohne durch eine unziemliche Störung sich aus seiner gravitätischen Ruhe bringen zu lassen weist er sie an, von neuem die Einordnung in das System zu versuchen.

„Sie aber teilten ein." Usener hat die Wirklichkeit, die durch die leichte Verzerrung des Komikers deutlich genug hindurchscheint, als eine Vorbereitung der aristotelischen Empirie betrachtet und, indem er dieses biologische Wissensgebiet mit den andern, insbesondere den mathematischen zusammensah, von einer „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" in der Akademie gesprochen. Auf der anderen Seite scheint doch der Komiker zu verraten, daß es auf eine weite und liebevolle Empirie hier weit weniger abgesehen war als auf begriffliche „Abgrenzungen" und „Einteilungen", bei denen man einerseits an den furor dichotomicus der späten Dialoge, andererseits an die „Ähnlichkeiten" (Ὁμοιότητες, Ὅμοια) betitelte Schrift des Speusippos denken muß. Und auch die etwas unflätige Äußerung, mit der ein gerade anwesender sizilischer Arzt über das „Geschwätz" dieser Jüngelchen quittiert, weist auf einen gewissen Gegensatz zur empirischen Forschung. So ist man denn heute eher geneigt dem Platon „wenig Interesse für empirische Naturwissenschaft" zuzubilligen und die Usenersche Formel abzulehnen, weil sie die athenische Akademie mit gelehrten Gesellschaften unserer Zeit oder den Platon mit Aristoteles verwechsele[17]). Aber auf der andern Seite ist doch unzweifelhaft „in der Schule des späten Platon ein sehr reiches Material durchgedacht und durchgesprochen worden, und ein Aristoteles konnte in dieser Umgebung die Bedeutung der realen Einzelheiten wohl selbständig schätzen lernen, die für seine Forschungsweise später so wesentlich wurden" (Jaeger). Mochte man auch vielleicht „bei der Einteilung der Pflanzen keine positive Pflanzenlehre im Auge haben", so hat man sie doch gleichsam beiläufig geschaffen. Denn um sie „einteilen" zu können, hat man sich „Tiere, Bäume und Salate" in der Akademie sehr genau ansehen müssen. Und wirklich wird von der Systematik des Tier- und Pflanzenreiches, wie sie durch Aristoteles bis heute dauert, schon aus den spärlichen aber charakteristischen Bruchstücken des Speusipp gar nicht Weniges als akademisches Gut erwiesen[18]). Wenn man jetzt auf biologischem Felde von Spezies redet, so zeigt diese Latinisierung des griechischen Eidos wie im Symbol: erstens, daß die noch immer geltende Systematik in ihrem Prinzip dem Platon verdankt wird, und zweitens, daß sie geschaffen worden ist nicht aus einer

Leidenschaft für die Fülle der Wirklichkeit, sondern weil das Auge ihres Schöpfers die ewigen Formen und deren Ordnung hoch über allem irdischen Sein suchte.

Zu den mathematischen Wissenschaften gehören bei Platon, anders als bei Demokrit und bei Aristoteles, die Prinzipien der Physik. Freilich, daß im *Timaios* die streng stereometrisch geformten Elementarkörper der vier Elemente vorgeführt werden, ihr Aufbau, ihre Zersprengung und ihre Neubildung, bewiese bei dem halbmythischen Kunstcharakter des Buches noch nichts für die Akademie, wenn nicht anderes dazu käme. Aristoteles zitiert die Schrift, die er *Platons Einteilungen* nennt, für die Dreizahl der Elemente. Xenokrates, der es doch wissen mußte, schrieb dem Platon fünf Elemente zu, wie Xenokrates selbst, Philipp von Opus, Speusipp und Aristoteles sich auf die Fünfzahl festgelegt haben. Dogmen über diese Prinzipien aufzustellen, lag dem Platon gewiß sehr fern. Aber die Mannigfaltigkeit der Zeugnisse beweist, daß über die Grundlagen von Physik und Kosmologie lebhafte Erörterungen in seinem Kreise stattgefunden haben[20]).

Noch ein anderes Gebiet ist hier zu berühren, damit der Grundriß der akademischen Forschung bereichert und ihr inneres Gefüge verdeutlicht werde: die Erdkugelgeographie[19]). Im Mythos des *Phaidon* wird als Ort des mythischen Geschehens ein genaues — man möchte sagen: Modell der Erdkugel vor den Leser hingestellt wie im Schlußmythos des *Staates* ein genau konstruierbares Modell des Weltgebäudes. Die Erdkugel ist sehr groß im Vergleich zu unserer Oikumene. Denn diese beansprucht einen so kleinen Raum auf der großen Kugel, daß wir um das innere Meer herumwohnen „wie Frösche oder Ameisen um eine Pfütze". Unsere Oikumene liegt nicht auf der eigentlichen Oberfläche der Kugel, sondern in einer Höhlung, wie deren viele in die Kugelfläche eingesenkt sind. Unsere aber ist die einzige, die wir kennen, die einzige, die wir kennen können. Denn nur die Höhlungen sind mit der Luft gefüllt, in der wir atmen, während die eigentliche Kugeloberfläche in den reinen Äther hinaufragt. Dies ist ein sehr früher, wohl der erste Versuch, das Bild der Oikumene, wie es von Anaximander geschaffen, dann in einem geradezu paradigmatischen Wechsel von Konstruktion und Erfahrung durch eine Reihe von For-

schern — nur Hekataios, Herodot und Demokrit seien hier genannt — ausgebildet worden war, auf die Erdkugel der Pythagoreer aufzutragen. Aber nicht nur wo und wie wir wohnen, wird anschaulich gemacht. Sondern ein System von unterirdischen Gängen und Räumen dient einer bis ins einzelne ausgebildeten Theorie geophysischer Vorgänge[20]).

Das brauchte für die Akademie noch wenig in Betracht zu kommen, obgleich man daran denken muß, daß mit Himmelsglobus und Erdkarte schon in Aristophanes' *Wolken* (200 ff.) die Denkerwerkstatt des Sophisten Sokrates ausstaffiert ist, und daß das Testament des Theophrast (Diog. Laert. V 51) in einer Halle des Lykeion „die Tafeln mit den Landkarten" erwähnt[21]). Aber es gibt bei Platon noch ein zweites Erdbild, an den Anfang des *Timaios* gesetzt, um den Raum für den Atlantis-Roman des *Kritias* herzurichten. Wieder liegt die Oikumene unmeßbar klein auf der riesigen Kugelfläche. Doch die Höhlungen sind nicht mehr, und damit ist die für uns Menschen unüberschreitbare Scheide gefallen, die unsern Wohnraum von den zahllosen anderen Eintiefungen trennte. Jetzt ist unsere Oikumene eine Insel unter mehreren, zu denen auch die versunkene Atlantis gehörte. Sie alle umfließt das „wahre Meer", das seinerseits von dem „wahren Festland" rings eingeschlossen ist. Wenn es nicht empirische Schwierigkeiten gäbe, von unserer Oikumene-Insel zu einer andern und dem wahren Festland vorzudringen: physische oder fast möchte man sagen metaphysische Grenzen, die uns unüberschreitbar sind, würden die Reise nicht hindern. Die Erdkugeloberfläche ist erst jetzt eine Einheit geworden und der Erforschung geöffnet.

Es sind nicht zwei Phantasien, die verbindungslos in Platons Dichtung stehen, sondern zwei streng wissenschaftlich gemeinte Erdbilder, zwischen denen es eine geschichtliche Kontinuität gibt. Wir wissen nicht, ob Platon selbst oder ein anderer das erste zum zweiten weitergebildet hat. Aber mögen selbst beide außerhalb der Akademie konstruiert worden sein, so wäre doch Platons gespannte Teilnahme an dem Problem der Erdkugelgeographie über Jahrzehnte hin erwiesen.

Und auch hier ist deutlich, daß zum mindesten am Anfang nicht aufmerksames Hinblicken auf die Wirklichkeit um ihrer selbst willen Platons eigentliche Haltung war. Das Erdbild mit den

Höhlen, besonders mit der Höhle unserer Oikumene, ist ihm wenigstens im Mythos des *Phaidon* nur der geeignete Boden für die Geschicke der menschlichen Seele. Der metaphysische Gegensatz zwischen Ideenwelt und Welt der Erscheinungen ist hier auf die Erde herabgeholt und spiegelt sich in dem Wertgegensatz zwischen der „wahren Erde", der eigentlichen Kugeloberfläche, die in den reinsten Farben erstrahlt, aus den köstlichsten Stoffen besteht, und unserer Oikumene, die tief in jene Fläche eingesenkt, nur ein Abglanz jener Herrlichkeiten droben ist. Drunten wohnen wir Menschen ohne zu ahnen, daß wir nicht den wahren Himmel über uns erblicken, sondern durch das trübe Mittel unseres Luftmeeres hinauf in den Äther sehen. Und der Richter wird entscheiden, ob unsere Seele künftig im Innern der Erde verweilen müsse oder hinaufgelange auf jene wahre Oberfläche in den reinen Äther.

So festen Verband geht echte Naturwissenschaft und mythisch-metaphysische Dichtung in Platon ein. Und noch Jahrzehnte später bewahrt das zweite Bild der Erdkugel wenigstens in den Namen „wahres Meer" und „wahres Festland", die so von unserm Meer und unserm Festland aus benannt sind, den Gegensatz der Idee zu der Erscheinung wie abgeblaßt auch immer. Das Ganze ein Symbol, wie sehr Platon aus der Spekulation heraus zur Einzelwissenschaft strebte, und wie sehr ihm doch alle Einzelwissenschaft unter dem metaphysischen Gebote stand. Und nur wenn man beides zusammen sieht, wird man ahnen, wie es wirklich gewesen ist.

So können wir hier und da eine Gegend der akademischen Forschung in der nachbildenden Phantasie erfassen, niemals das Ganze, geschweige denn das Ganze in seinem zeitlichen Wandel. Das wäre sehr unbefriedigend, ließe nicht jedes Bruchstück die Struktur des Ganzen erkennen. Und wenn man darauf verzichten muß Genaueres über die Ordnung des Studiums zu erkennen, so wird man sich zuletzt eingestehen, daß dieses ganz Ungewisse auch minder wichtig ist. Auf die Akademie nicht als Institution, sondern als Leben kommt es an. Und da stand e i n e Aufgabe unverrückbar fest: Wie und in welcher Ordnung auch immer Lehrgegenstände im Laufe des Unterrichts den Lernenden zugekommen sein mochten, alles mußte „zur Zusammenschau gebracht werden sowohl nach der Verwandt-

schaft der Lehrgegenstände untereinander wie mit der Natur des wahrhaft Seienden. Denn allein solches Lernen ist fest in seinem Träger. Und das ist die stärkste Probe einer für Dialektik begabten und einer nicht begabten Natur. Wer nämlich zusammenschauen kann, ist Dialektiker, wer nicht, nicht" (Staat 537 C).

Platon wandte sich nicht an den Intellekt allein, so sehr er ihn schulte. Er meinte den ganzen Menschen, an dem er Ewig und Vergänglich deutlicher als seine Zeit zu scheiden lehrte und den Rang von „Leib" und „Seele" bestimmte. Wir sehen das Geschlecht, das er erzog, nicht mehr, und damit fehlt die unmittelbarste Wirkung der Akademie. Und doch: wie in Xenophons *Memorabilien* die sokratische Wendung nach innen sich in Gesprächen mit dem Maler Parrhasios und mit einem Bildhauer Kleiton spiegelt, die von Sokrates lernen, wie man Seelenleben in der menschlichen Gestalt darzustellen habe, so muß jene platonische Durchdringung von Mania und Dialektik, von Pathos und Ironie, jene neue Spannung zwischen Diesseits und Jenseits einmal auch in den Werken der bildenden Kunst erfaßbar werden. Und die Frage ist vielleicht berechtigt, was an einem Apoll, Eros, Hermes des Skopas oder Praxiteles etwa — platonisch sei. Wir sehen an den letzten Kräuselungen der Oberfläche, am Geschwätz der Bürger, wie es die gleichzeitige Komödie auffängt, daß man die Platonschüler erkannte[22]). Sie kleideten und hielten sich besser als die Menge, redeten und bewegten sich mit einer gewissen Feierlichkeit, aber gleichzeitig konnte man einem solchen Menschen nicht absprechen, daß er treffsicher (εὔστοχος) sei und Wohlbedachtes zu sagen fähig (οὐκ ἄσκεπτα δυνάμενος λέγειν). Fiel an jemandem auf

Ein weißer Mantel, zierlich und fein das graue Kleid,
Ein weiches Mützlein, wohlgeformter Stock,

dann „meinte man schon die ganze Akademie zu sehn". Oder in der Volksversammlung stand „einer von denen aus der Akademie, ein Schüler Platons" auf:

Er trug das Haar mit dem Messer geschabt — gar fein,
Und ließ die Fülle des Bartes ungestutzt — gar fein,
Und setzte den Fuß in Schuhe, die er — gar fein
Mit Riemen im Gleichmaß sich um die Schenkel band.
Und wohlgewappnet mit des Leibrocks Üppigkeit,

Die würdevolle Gestalt auf den Stock gelehnt,
Nach fremder nicht nach heimischer Art, so schien es mir,
Begann er: Männer ihr des Athener Lands.

Die kompakte Majorität der Bürger faßt nur das Äußerlichste auf, wie sich versteht. An Platon bemerkte sie die vorgebeugte Haltung, die manche seiner Schüler ihm abgeguckt hatten, oder sein forschendes Auf- und Abgehen, und eine Komödienperson rief wohl aus:

Platon, oh
Du weißt doch gar nichts als die Stirne zu falten bloß
Und wie ein Schneck die Brauen feierlich hochzuziehn.

Aber so wenig die Menge ahnte, was hinter dieser Stirne war, konnte sie wissen, daß unter jenem Mantel von feinerer Art und in jenen zierlicher geschnürten Schuhen vielleicht ein neuer, zu platonischer Arete gebildeter Mensch daherging.

Die platonische Lehre und die platonische Menschenbildung, wie sie bisher sichtbar geworden ist, bleibt immer noch einem letzten Mißverstehen ausgesetzt. Denn bisher hindert nichts zu meinen, Akademie das bedeute: Flucht aus der Wirklichkeit, Kultus der Idee in der Abwendung vom Leben, rein „theoretische" Haltung. Und Platons Schüler seien zu nichts anderm als zu einer in sich selbst kreisenden Vollendung gebildet worden. Jedoch so kann es nicht sein, wenn etwas an dem ist, was früher gesagt wurde: daß die Akademie einen politischen Sinn hatte, daß sie nicht nur auf die Idee zielte, sondern zugleich auf den Staat.

Platon hat das Ideenreich gefunden, als er den wahren Staat suchte. Eidos und Polis, die höchste Theoria und die höchste praktische Aufgabe, blieben ihm unlösbar verbunden. Das lehrt die bei aller dichterischen Freiheit immer noch getreueste Spiegelung der Akademie: die Philosophengemeinschaft der platonischen *Politeia*. Dieser innerste Kreis, der als ordnende Mitte das ganze Staatsgebäude um sich schließt, ist durch die Erziehung hinaufgeführt worden zum Anblick der Idee. Auf sie ist das Auge des Philosophen gerichtet, aber immer wieder muß es gezwungen werden, sich abwärts zu wenden, damit das Geschaute hineingebildet werde in den Staat. Die Akademie, das empirische Vorbild — oder platonisch gedacht: Abbild — die-

ses ideellen Kreises, hat dieselbe Weise der Erziehung: den dialektischen Weg, dieselbe Richtung des Blickes: hinauf zur Idee. Ihr fehlt ein wirklicher Staat, der sie umgäbe. So kann auch die Rückwendung auf einen Bezirk staatlichen Handelns gleichsam nur in der Anlage vorhanden sein, nicht sich erfüllen. Aber wenn das Verhältnis von Akademie und Wächtern richtig gesehen worden ist, so war es nicht ursprünglicher Wille, sondern Not, daß die Akademie sich von der athenischen Politik zurückhielt, dieselbe Not, die dort den Meister nach seinem eigenen Bericht von der Unmöglichkeit staatlichen Wirkens überzeugt hatte. Wie aber Platon „immer auf den rechten Augenblick des Handelns wartete", bis er schließlich einsah, daß nur der philosophische Herrscher oder der herrschende Philosoph Rettung bringen könne[23]), so — muß man schließen — war auch die Akademie staatlich gesonnen und wartete gleichsam auf den Moment, da sie selbst Mitte eines verwirklichten Idealstaates werden könnte.

Das Gesagte wird gesichert durch einen Blick auf Platons geschriebenes Werk. Mag man die Beziehung dieses Werkes zur Form der Akademie noch so fern, das Verhältnis beider noch so allgemein denken: wenn man sich klar macht, welchen Raum die Dialoge vom Staat, vom Staatsmann und den Gesetzen in Platons Schriftwerk beanspruchen, so ist es unmöglich, die Akademie in staatsferner Zurückgezogenheit wie den Garten Epikurs zu denken. Seit dem Tage, an dem die Vision des Philosophenkönigs vor ihm erschien, hat Platon immer den Idealstaat im Blickfelde seines Auges gehabt, das unablässig auf das Seiende gerichtet war. Im Hauptwerk baut er ihn hin und zeigt die anderen möglichen Staaten als verfehlte Formen verschiedenen Grades. Im Dialog vom *Staatsmann* rückt er ihn noch mehr ins Transzendente und stellt ihn der Gesamtheit der anderen Staaten gegenüber als das einzige Urbild, dessen mehr oder meist weniger vollkommene Nachbilder (μιμήματα) die empirischen Verfassungsformen seien. In den *Gesetzen* endlich läßt er ihn eben noch am Horizont erscheinen als geeignet „für Götter und Göttersöhne", während vor unseren Blicken ein Staat zweiter Ordnung aufgebaut wird. War die Akademie notwendige Ausstrahlung des platonischen Lichtkerns, so muß auch sie den Staat dauernd im Blick gehabt haben. Und das

bestätigt Aristoteles. In der frühesten Schicht seiner *Politik*, da, wo er noch als Akademiker spricht, ist sein Absehen durchaus gerichtet auf den „besten Staat"[24]).
Platon hat keine Gelegenheit versäumt, über Athen und die anderen Staaten seiner Zeit Erfahrungen zu sammeln. Das geht aus seiner autobiographischen Skizze im *Siebenten Brief* hervor, und seine Staatsschriften, vor allem die *Gesetze*, beweisen es. Die kretische und die spartanische Verfassung sind genau studiert, mit dem umfassenden Blick der Philosophie freilich, nicht mit dem des Staatsrechts. Die Erziehung wird ebenso betrachtet wie das Gemeinschaftsleben und die Herrschaftsformen. An eine Geschichte der dorischen Staatsgründungen — die Frage geht darauf, welche sich erhalten haben, welche untergegangen sind und warum, — schließt sich der Nachweis der spartanischen Verfassung als eines segensreich gemischten und darum standfesten Gefüges (691 D ff.), eine Analyse, die bei Polybios und Cicero weiterwirkt. Wenn es anderswo heißt, in Tarent sei am Dionysosfest die ganze Stadt betrunken (637 B), die Lokrer, die von den unteritalischen Staaten die besten Gesetze gehabt, seien doch von den Syrakusanern unterworfen worden (638 B): so klingt das wie Beobachtungen von Platons italischer Reise. Ägypten wird als vorbildlich gerühmt wegen der Unveränderlichkeit seiner bildenden Kunst und seiner Musik über Jahrtausende hin, und die Worte „wenn du hinschaust, so wirst du finden" lehren deutlich, daß es sich auch hier um Reiseerfahrungen handelt (656 DE). Das Sinken der persischen Herrschermacht wird gezeigt und erklärt (695 A ff.), aber gelegentlich fällt der Blick auch auf die Bräuche der Naturvölker: die Trinksitten der Skythen, Karthager, Kelten, Iberer, Thraker (637 DE), die Stellung des Weibes bei Thrakern und Sarmaten (805 D. 806 B). Homer dient als Zeuge für frühe Zustände der menschlichen Kultur (680 B. 681 E). Davon nicht zu reden, welche Kenntnis der athenischen Gesetzgebung — bis zu den Vorschriften über Gartenanlagen und Nutzung öffentlicher Gewässer — dazu gehörte, um den Staat der Gesetze aufbauen zu können[25]). Man sieht, über wie reiche Erfahrung sich die Konstruktion erhebt. Das ist freilich keine Empirie im Sinn des späten Aristoteles, der alle erreichbaren Verfassungen in jenem großen Werke der *Politien* sammeln läßt. Wohl aber verrät

sich auch hier ein sehr lebhaftes Aufmerken und Umsehen, beherrscht allerdings immer von dem Gedanken an den „besten Staat". Undenkbar, daß nicht von dem einen wie von dem andern viel in der Akademie sollte gewesen sein.

Das könnte man immer noch als „theoretisch" verstehen. Aber die Überlieferung läßt keinen Zweifel, daß Platon und die Akademie durchaus als politische Macht galten und staatliche Wirkungen gehabt haben[26]). Platon wird von den Kyrenäern als Gesetzgeber berufen, lehnt aber ab. Auch nach Megalopolis geht er nicht selbst, sondern schickt den Aristonymos, wie nach Elis seinen „Gefährten" Phormion, welcher dort die extrem oligarchische Ratsverfassung mildert. In der Mitte der sechziger Jahre ersucht König Perdikkas von Makedonien Platon um einen Ratgeber. Platon schickt ihm den Euphraios, der die Hofgesellschaft „Geometrie zu treiben und zu philosophieren" anhält, und durch dessen Einfluß Perdikkas sich bestimmen läßt, dem jungen Philipp ein besonderes Stück seines Landes in eigene Verwaltung zu geben. Speusippos hat den Philipp, als er mächtig geworden war, darauf hingewiesen, wem er den Ursprung seiner Herrschaft verdanke[27]). Noch deutlicher sehen wir über Koriskos und Erastos, Platons Schüler, die nach Assos in der kleinasiatischen Aiolis übersiedeln und in enge Verbindung mit dem Dynasten Hermias von Atarneus treten. Wir haben den Brief, in dem als Berater dieses Bundes Platon erscheint, und wir wissen, daß von ihm und seinen Schülern bestimmt Hermias die Tyrannis in eine mildere und gleichsam legale Herrschaftsform verwandelte[28]). Man erkennt hier wie in der Reform des Phormion Platons eigentlichen Herrschergedanken, soweit er in den Staat der Gegenwart eindrang, und der politische Erfolg in dieser irdischen Wirklichkeit, der dem Hermias beschieden war, kann zeigen, mit welchem Recht Platon von solchen, die „politisch" — in dem modernen eingeschränkten Sinn des Wortes — urteilen, als der „weltfremde Ideologe" mitleidig betrachtet wird.

Tyrannenstürzer wie Chion von Herakleia oder die Mörder des Odrysenfürsten Kotys kannte man als Angehörige der Akademie. Andererseits hat zeitgenössische Feindseligkeit für mancherlei totalitäre Revolutionen in demokratisch geleiteten Städten den Platon verantwortlich gemacht als Lehrer eines

Euaion von Lampsakos, Timolaos von Kyzikos, Chairon von Pallene. Die boshafte Verzerrung, Chairon habe seine Gewaltsamkeit begangen „mit Hilfe der schönen Politeia und der widergesetzlichen Gesetze" (ὠφεληθεὶς ἐκ τῆς καλῆς Πολιτείας καὶ τῶν παρανόμων Νόμων Athen. XI 509 B), zeigt besser als vieles andere, was man der Akademie meinte zutrauen zu dürfen. Aus ihr ging auch der athenische Staatsmann Phokion hervor. Und wenn man zweifeln kann, ob er ihr sein nüchternes Abwägen athenischer Machtmittel und seinen Glauben an Makedoniens aufsteigenden Stern verdanke, so hat er jedenfalls seine Kleinmütigkeit gegenüber Kassander hinter der mißverstandenen Lehre aus Platons erster großen staatsethischen Schrift versteckt, daß es besser sei Unrecht zu erfahren als zu tun[29]).

Das Wichtigste aber stehe zuletzt. Bei seinem kriegerischen Vorstoß gegen Dionys wird Dion von der Akademie unterstützt, und wenn man Plutarchs Darstellung liest, so hat man gar nicht den Eindruck, als ob eine ganz nur in ihre Studien versunkene Gelehrtengemeinde plötzlich zu etwas völlig anderem erwache, sondern als ob das auf den Staat gerichtete Denken und Planen hier seine legitime Verwirklichung finde. Man sehe wieder auf den „Garten" des Epikur, und es wird klar, wie unmöglich für den ein solches Unternehmen wäre.

So bleibt denn der Blick schließlich an Sizilien und damit an Platons eigener praktisch-politischer Arbeit haften. Mit Recht; denn nur von ihm her, als seine notwendige Ausstrahlung, sollte die Akademie hier betrachtet werden. Das ergreifende Drama — die handelnden Personen sind außer Platon selbst der jüngere Dionysios, der begabte aber eitle und unstete Fürst; Dion, der mit Platon in leidenschaftlicher Freundschaft verbundene Prinz, der das Höchste wollte, ohne ihm ganz gewachsen zu sein, und indem er sich mit der Gemeinheit dieser Welt einließ, in Schuld und Untergang geriet; sein Gegenspieler, der hinterlistige Volksverführer Herakleides, bald gefügig, bald widerspenstig, je nachdem Dions Sache gut stand oder nicht; Kallippos, der Judas des Kreises; und manche andere fernerstehende und weniger deutlich geprägte Charaktere — das Drama wird hier als bekannt vorausgesetzt, wie wir denn aus Platons eigenen Briefen und aus den Berichten der Historiker zur Genüge Menschen und Ereignisse kennen[30]). Das Urteil über

diese Dinge ist wohl heut fast einmütig: hier ist das große Beispiel für das verderbliche, ja schuldvolle Übergreifen des theoretischen Menschen in das Gebiet des Handelns[31]).
Wir aber wissen: Platon war alles andere als ein theoretischer Mensch im Sinne des Aristoteles oder gar in dem des heutigen Sprachgebrauches. Wenn er mitwirkt an politischem Geschehen, so ist das kein Übergriff in ein ganz fremdes Gebiet. Vielmehr ersah er hier endlich die Gelegenheit, nach der er — wie er selbst in jenem Briefe sagt — nie aufhörte auszuspähen. Und wenn man den Blick auf das Ganze des platonischen Lebens richtet, so muß man anerkennen: die Auswirkung seines ursprünglichsten, an einem Eupatriden aus Solons Stamme höchst legitimen Triebes zu staatlichem Tun.
Platon hat auch durchaus nicht etwa das tragische Scheitern seiner kühnsten Pläne erlebt. Er war mit äußerstem Mißtrauen auf seine zweite, mit noch größerem auf seine dritte sizilische Reise gegangen. Oder hat man Anlaß, sein ausdrückliches Zeugnis zu bezweifeln? Er schildert genau, wie ihn nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionys Dion bestürmt habe hinüberzukommen; der junge Fürst und seine jugendlichen Verwandten seien leicht zu gewinnen für das platonische Ideal; jetzt werde die Hoffnung sich erfüllen, daß Philosophie und Herrschertum in einer Person sich verbinde. „Meinen Sinn aber", so fährt Platon fort (Brief VII 328 B), „umfing Furcht in dem Gedanken an die jungen Menschen, wie das mit ihnen werden würde. Denn die Triebe von solchen sind rasch und oft einander zuwiderlaufend. Dions Wesen hingegen, das wußte ich, hatte natürliches Schwergewicht, auch war er schon in gesetzterem Alter. Wie ich so hin und her überlegte, ob ich reisen solle oder wie sonst, da geschah trotz allem der Ausschlag nach der Seite: Wenn man überhaupt einmal daran gehen wollte, was man gedacht über Gesetze und Staatverfassungen in die Wirklichkeit zu übertragen, so müsse man jetzt es versuchen. Denn hätte ich nur einen einzigen gewonnen, so hätte ich alles zur Genüge ins Rechte gebracht. In dieser Gesinnung und mit dem Gefühl eines Wagnisses begab ich mich von Hause fort, nicht wie manche glaubten, sondern das Wichtigste war die Scham vor mir selbst, ich möchte mir selbst einmal ganz und gar nur als Wort erscheinen, an irgendein Werk aber würde ich aus

freien Stücken niemals die Hand legen. Und ich würde in die bedenkliche Lage kommen, erstens einmal die Gastfreundschaft und den Bund mit Dion zu verraten, da er wirklich in nicht geringer Gefahr war." Und nun, wo die Bewegung am stärksten ist, drängt sich ihm eine Form des Denkens und Darstellens auf, die wir seit dem *Kriton* bei ihm kennen. Der Moment, der eintreten könnte, wird ihm mit allen Einzelheiten lebendig. Er sieht den Dion als Vertriebenen vorwurfsvoll zu ihm kommen und läßt ihn darlegen, welchen Verrat Platon außer an ihm selbst an der Philosophie begehe: „Die Philosophie aber, der du immer das Loblied singst, und die nach deiner Meinung von den anderen Menschen ungeehrt bleibt, wie wäre sie jetzt nicht zugleich mit mir verraten, soweit du das an deinem Teil in der Hand hast?" Also blieb dem Platon schließlich keine Wahl. Er kam nicht leichten Herzens. „Ich verließ meine tägliche Beschäftigung, die durchaus nicht ohne Ehre war, und begab mich unter eine Gewaltherrschaft, die augenscheinlich durchaus nicht zu meinen Sätzen und zu mir paßte. Indem ich aber kam", so faßt er zum Schluß noch einmal seine Motive zusammen, „entledigte ich mich meiner Schuld gegen Zeus, den Schützer des Gastrechts, und bewährte mich untadelig gegenüber der Philosophie, die ein Gegenstand des Schimpfs und Spottes geworden wäre, wenn ich mich schlaff und feige erwiesen und also höchst schändlich betragen hätte." So spricht jemand, der Menschenkenntnis genug hat, um sich über die geringe Aussicht seines Unternehmens auf keine Illusionen einzulassen, aber Verantwortung genug gegenüber dem Freund und der Sache, um das Wagnis trotz allem auf sich zu nehmen. Und wie war es mit der dritten Reise? Zunächst lehnt er die dringenden Aufforderungen des Dionys wie des Dion ab. Der Fürst drängt immer heftiger. Er schickt ihm ein Kriegsschiff, um ihm die Überfahrt zu erleichtern, und die Männer, mit denen Platon bei seinem früheren Aufenthalt in Syrakus am besten gestanden. Sie berichten, daß Dionys sich auf das lebhafteste der Philosophie zugewandt habe. Ein fürstliches Handschreiben macht das Schicksal Dions ganz davon abhängig, ob Platon der Einladung folge oder nicht. Andere Briefe von Archytas und dem Tarentiner Kreise bestätigen, was die syrakusischen Boten über die philosophischen Bestrebungen des Dionys mitgeteilt, und legen dar,

wie Platons Kommen von der höchsten Wichtigkeit für ihre politischen Beziehungen zu dem Tyrannen sei. Wieder also dringt alles auf ihn ein, um ihn zur Reise zu treiben. „Und so begebe ich mich denn auf die Reise, indem ich mich in solche Erwägung einhülle, obgleich ich viele Befürchtungen hatte und gar nichts Gutes prophezeite" (340 A). So spricht keiner, der leicht über harte Wirklichkeiten hingleitet. Platon kannte die Menschen, und der hohe Sechziger ging über See, ohne sich irgend etwas vorzutäuschen, aber in der Überzeugung, daß er müsse.

An der bewaffneten Expedition gegen Syrakus, die durch den Mißerfolg seiner letzten Reise unvermeidlich geworden war, nahm die Akademie als solche lebhaften Anteil. Ihr Gerichtetsein auf den Staat schien hier seine Erfüllung zu finden, so wenig sie sich — führerlos, wie sie im eigentlichen Sinne war — der Aufgabe gewachsen gezeigt hat. Denn der Meister selbst hielt sich zurück wegen seines hohen Alters, und weil ihm Dionys als Gastfreund heilig war. Daß er dem Unternehmen Erfolg wünschte, nachdem Dion sich einmal dazu entschlossen hatte, wird niemand bezweifeln. Aber angeraten hat er es nicht und auch seine Schüler nur gewähren lassen, nicht getrieben. Mit politischen Ratschlägen griff er dann noch einmal ein, als Dions Gefährten nach der Ermordung ihres Führers sich an den Meister, den Teilhaber seiner Pläne, wandten. Und nun kann man in den zwei großen Sendschreiben Platons sehen, wie es um seine politischen Ideologien steht, die man ihm andichtet. Die Wahrheit ist, daß niemand schärfer als er die machtpolitische Bestimmtheit der sizilischen Dinge erkannte. Er weiß genau, daß es die Großtat des älteren Dionys gewesen ist, „vor den Barbaren die Hellenen zu retten, so daß man überhaupt erst die Möglichkeit hat, über eine Verfassung jetzt zu reden" (VIII 355 D). Und gerade mit dem Hinweis auf die von Karthagern und Oskern drohende Lebensgefahr macht er seine Ratschläge dringlich (353 E). Diese Ratschläge zielen auf eine durch Gesetze beschränkte Monarchie, die den Widerstreit der Prätendenten versöhnt und den Beherrschten die Sicherheit gesetzlicher Zustände gibt. Sollte er sagen, was die politischen Historiker unserer Zeit von ihm zu verlangen scheinen: nur ein Tyrann vom Schlage des ersten Dionys kann euch retten? Aber

Platon war zu weise und zu politisch, um nach dem Helden zu rufen, der doch ein Geschenk der Götter ist. Und was er den Parteigängern des Dion anrät, das hatte Hermias in Asien mit Erfolg durchgeführt, so daß es im Westen nicht lebensfernes Planen sein konnte. Zuletzt, was beweist denn gegen Platons Vorschläge? Etwa dieses, daß man das Gegenteil von ihnen tat und elend scheiterte? Niemand aber wußte besser als er selbst, wie sehr „ein solcher Rat einem Wunschgebet gleiche" (VIII 352 E), die Erfüllung also auf den Knien der Götter liege.

So kann denn aller Mißerfolg Platon nicht aus Illusionen geworfen haben, die ihm ganz fremd gewesen sind. Gewiß mußte Dions Tod ihn tief treffen. Das Grabepigramm, das er ihm gedichtet hat, zeugt davon, und die Ergriffenheit zittert nach in dem Schluß des großen Briefes: „So liegt er dahingestürzt und über Sizilien hat er unendliches Weh gebracht" (351 E)[30]. Erschüttert muß ihn auch haben, daß ein Mitglied der Akademie an Dion gemeinen Mord beging, obgleich zu glauben ist, auch er selbst habe über Kallippos Bescheid gewußt, wenn er von Dion sagt: „Daß die, die ihn schließlich zu Fall brachten, schlecht waren, darüber täuschte er sich nicht; nur welche Höhe ihre Torheit erreichen sollte und überhaupt ihre Schlechtigkeit und Gier, darüber täuschte er sich allerdings." Wie sollte das alles Platon nicht verdüstern. Sein Name wurde im Kampf der Parteien hin und her gezerrt, und gegen die Angriffe, die ihn trafen, wehrt er sich in dem großen Briefmanifest. Aber wenn wir irgend etwas ahnen können über ihn: sein Tiefstes ist dennoch unberührt geblieben. Menschliche Bosheit hatte er wahrlich genug gesehen seit seiner Jugend, als daß er darüber Neues hätte lernen können. Daß jedes Hineinbilden der Idee in unser Dasein notwendig eine Entwirklichung und ein Bemengen mit dem Schlechten ist, das gehörte zu den Grund-Sätzen seiner Lehre. Seine Seele aber lebte zutiefst nicht in der Welt, in der diese Dinge sich vollzogen: sie, deren Auge unverwandt auf die ewigen Formen und den wahren Staat gerichtet blieb.

KAPITEL V / DAS GESCHRIEBENE WERK

Certains peuples se perdent dans leur pensées; mais pour nous autres Grecs, toutes choses sont formes. Nous n'en retenons que les rapports, et, comme enfermés dans le jour limpide, nous bâtissons, pareils à Orphée, au moyen de la parole, des temples de sagesse et de science qui peuvent suffire à tous les êtres raisonnables. Ce grand art exige de nous un langage admirablement exact. Le nom même qui le désigne est aussi le nom, parmi nous, de la raison et du calcul; un seul mot dit ces trois choses. — So spricht Sokrates in dem Dialog *Eupalinos ou l'architecte* von Paul Valéry.

Als die Griechen die Philosophie erfanden und bemerkten, daß der Logos es war, der das Wesen der Dinge erschloß, da empfing er fast eine herrische Gewalt. Wenn Heraklit von „diesem Logos" spricht, den er verkünde, so sind damit seine eigenen Worte ebenso gemeint wie das ewige Weltgesetz, das sie auszudrücken immer neue Ansätze machen. An einer berühmten Stelle des platonischen *Phaidon,* wo dem Anschein nach Sokrates sein philosophisches Werden autobiographisch beschreibt, in Wahrheit die Philosophie sich ihrer selbst bewußt wird, ist es der entscheidende Moment, als Sokrates sich von den „Dingen" in die „Logoi" flüchtet, von den naturphilosophischen Spekulationen sich auf das Mittel zurückzieht, das Spekulation allererst möglich macht. So wird die „Rede" bei Platon zu einem lebendigen, dem einzelnen Sprechen gleichsam präexistenten Wesen, das von den Sprechenden verwirklicht werden muß. Es fordert, es führt zuweilen auf scheinbaren Irrwegen zu seinem Ziele, es läuft davon, es darf nicht im Stich gelassen werden,

es klagt uns wie ein Mensch (ὥσπερ ἄνθρωπος) an und lacht uns aus, es tritt auf uns herum und macht mit uns was es will, dorthin, wohin es wie ein Windhauch trägt, muß man gehen[1]).

Logos ist ursprünglich mündliche Rede und ein Vorrang gegenüber der Schrift ist dem mündlichen Logos bei den Griechen immer geblieben. Kein Gott hat bei ihnen die Schrift erfunden oder den Menschen geschenkt wie Apoll den Vers oder das Zitherspiel. Die Schrift ist von einem phönizischen Manne zu ihnen gebracht worden und hat für sie vor dem Hereinfluten des Orients in der Alexanderzeit kaum irgendwo eine heilige oder eine magische Kraft besessen. „Hieroglyphen" gibt es bei ihnen nicht. Sie kennen auch nicht das heilige Buch der östlichen Religionen, oder genauer, sie kennen es nur da, wo wir an der Grenze des eigentlich Hellenischen sind: in den orphischen Kreisen[2]).

Die Schrift ist ihnen jahrhundertelang Helferin, nicht Ersatz, des Wortes gewesen. Das homerische Epos wird nur aufgeschrieben, um vorgetragen zu werden. Die Niederschrift eines pindarischen Gedichts bedeutet Vorbereitung und Erinnerung, lebendig ist es ganz allein in dem hohen Augenblick des Festes, an dem es zur Ehre des Siegers, seines Geschlechts, seiner Heimat gesungen wird. Und nicht anders ist es mit allem dramatischen Spiel. Erst als man das Denken erfand, das einsame Denken, muß das Verlangen entstanden sein, andere auch fernere Menschen möchten das Gedachte in der Stille nachdenken. Man kann sich schwer vorstellen, daß Heraklits Sätze noch in derselben Weise öffentliche Rede gewesen wären, wie Hesiods lehrhafte Gedichte das ganz gewiß waren. Damit aber gewinnt die Schrift ihre Selbständigkeit gegenüber dem gesprochenen Wort. Und beide Bezirke wachsen im 5. und 4. Jahrhundert ins Weite, durchaus nicht ohne Bezug zueinander, aber doch frei nebeneinander, wenn man die frühere Verbindung, fast Einheit, vergleicht. Als Platon seine philosophischen Dramen schrieb, da gab es für sie, anders als für die Stücke des Sophokles oder Aristophanes, nicht jene Stunde, in der und nur in der sie „eigentlich" gelebt hätten. Sie waren mindestens ebenso für das Lesen des einzelnen wie für das Vorlesen in einem Kreise bestimmt. Und Platons Zeitgenosse Isokrates schrieb mit der Absicht politisch zu wirken und

rednerisch zu bilden Abhandlungen und Manifeste in der Form, als würden sie vor dem Volk der Athener oder der Panhellenen öffentlich gesprochen. Es brauchte nicht viel, damit das Verhältnis von gesprochenem zu geschriebenem Logos Gegenstand des Nachdenkens wurde.

Indem Platon philosophierte und lehrte, durfte er sich als Träger jener Kraft „Sokrates" sehen, die ganz in ihn eingegangen war. Aber Platon hat außerdem ein langes Leben hindurch Bücher geschrieben, während Sokrates so ganz im Gespräch lebte, daß man ihn schreibend gar nicht denken kann. War also nicht Platon gerade da, wo er den Sokrates darstellt, am meisten von ihm entfernt? In der Tat entdeckt sich hier wie in einem Symbol eine ursprunghafte Verschiedenheit zwischen ihm und dem Lehrer. Sokrates vernahm mit tiefer Verwunderung in oft wiederkehrenden Träumen den Befehl: Übe musische Kunst! und meinte bis in die letzten Tage seines Lebens diesem Wort durch sein Philosophieren gehorsam zu sein, während Platons Schreiben, Schreibenmüssen zeigt, mit wie unwiderstehlicher Notwendigkeit er Gestalter, also gerade das war, wovon Sokrates gar nichts in sich verspürte. Aber wie, hatte Platon darum bei dem Beginn des neuen Lebens seine Tragödien verbrannt, um nun mit solchem Spiel wieder von vorn anzufangen und gerade dieses neue Leben zu beschreiben, das doch mit allem Schreiben und aller Kunst nichts gemein hatte? Welchen Wert hatte sein Schreiben, das ein innerer Zwang ihm auferlegte, und das sich doch mit der sokratischen Grundhaltung nicht zu vertragen schien? Welchen Wert hatte Schreiben überhaupt?

Hier mußte Platon die lebhafte Erörterung wenigstens streifen, die sich unter den Sprachmeistern der Zeit über das Verhältnis von Rede und Schrift entsponnen hatte, so wenig sie auch in die Tiefe hinabgriff, in der sich seine eigene Problematik bewegte.

Die Redekunst, seit langem praktisch geübt, seit Jahrzehnten auch theoretisch betrachtet und gelehrt, blieb lange Zeit eine mündliche Kunst, auch als man begonnen hatte, sich der Buchstaben als „Helfer des Wortes" zu bedienen. Lysias war dann, um Geld zu verdienen, zum „Redeschreiber" für andere geworden. Aber erst mit Isokrates, dem größten rhetorischen

Talent unter Platons Zeitgenossen, siegte der schriftliche Logos — immer noch „Rede", wenngleich geschriebene — über den mündlichen, das Ideal der künstlerischen „Genauigkeit" (ἀκρίβεια) über das Stegreifreden[3]). Aus seiner eigenen Not machte er eine Lehre, und wie er selbst seine politischen „Reden", in Wahrheit Broschüren und Manifeste, in der Stille des Studierzimmers langsam und höchst sorgfältig ausarbeitete, so hielt er seine Schüler an, ähnlich zu verfahren. Aber da erhob sich Widerspruch aus der Reihe der Zunftgenossen, welche die rein mündliche Kunst ihres Meisters Gorgias gegen die Neuerer verteidigten. Dokumente dieses zuweilen recht scharf geführten Streitgesprächs liegen uns in den Reden der beiden Wortführer Isokrates und Alkidamas vor. Sie sind aus den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts[4]). Platon sah also diese Erörterung vor sich, als er den *Phaidros* verfaßte, den Dialog, der von den Tageserörterungen der Rhetoren ausgeht und in veränderter Haltung dorthin zurückkehrt, nachdem er sich mit unbegreiflichem Aufschwung in der Mania des Eros zu den höchsten Höhen der Philosophie erhoben hat.

Alkidamas sieht (in seiner — geschriebenen — Rede „Gegen die Verfasser geschriebener Reden") sich selbst als den redegewaltigen Mann (ῥήτωρ δεινός § 34), der seine Stegreifreden (αὐτοσχεδιαστικοὶ λόγοι) ohne lange Überlegung (εἰκῇ § 29) hält. Auf der anderen Seite steht ihm der „Wortkünstler" oder „Redendichter" (ποιητὴς λόγων), ein Name, den Isokrates von sich gebraucht hatte und der ihn nun bezeichnet. Das ist der Mann, der seine Reden in Ruhe wohl vorbereitet (σχολή, μετὰ παρασκευῆς). Bei Platon stellt sich Sokrates mit ironischer Selbstverkleinerung als ungeübter Stegreifredner (ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων 236 D) gegen den tüchtigen Künstler (ποιητής 236 D 278 E) Lysias, der in langer Zeit mit Muße (ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολήν 228 A ἐν χρόνῳ 278 D) seine Liebesrede ausgearbeitet hat. Nach Alkidamas ist nur das Wort, das unmittelbar aus dem Denken aufsteigt, beseelt und lebendig (ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ § 28). Eine geschriebene Rede ist ihm gar nicht echte „Rede", sondern nur deren Abbild, Form und Nachahmung (εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, εἰκὼν λόγου). Sie gleicht nicht einem wirklichen Leibe, sondern plastischen oder gemalten Menschen (χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζῴων) und

ist unbeweglich (ἀκίνητος) und zuletzt unnütz wie diese. Im *Phaidros* heißt das gesprochene Wort „lebend und beseelt" (λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον 276A), das geschriebene sein bloßes Abbild (εἴδωλον). Auch dort wird der Schrift die Malerei an die Seite gesetzt (ὅμοιον ζωγραφίᾳ 275 D). Ihre Geburten sind wie lebendig, aber sie stehen unbeweglich da (ἕστηκεν ὡς ζῶντα) und sagen nur immer dasselbe[5]). Und wenn Sokrates dann fortfährt, geschriebene Rede „bedürfe immer ihres Vaters als Helfer (δεῖται βοηθοῦ), denn sie selbst ist nicht imstande sich zu wehren oder sich zu helfen" (οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ), so sekundiert ihm diesmal Isokrates, da wo er in einem Brief an Dionysios von Syrakus Gelegenheit nimmt, nun einmal die Nachteile des geschriebenen Wortes gegenüber mündlichem Verkehr herauszukehren: „Wenn der Schreibende abwesend ist, dann fehlt dem Geschriebenen der Helfer" (ἔρημα τοῦ βοηθήσαντός ἐστι § 3)[6]). So stark aber zuletzt bei Alkidamas wie bei Platon die Gegnerschaft gegen das geschriebene Wort ist, es kann doch von ihnen, die ja beide schrieben, nicht ganz verworfen werden. Es dient der Ausbreitung unseres Rufes, gibt Zeugnis von uns, hält für unser eigenes Gedächtnis und als Denkmal für andere fest, was wir gesagt haben. So Alkidamas (29—31). Und dem platonischen Sokrates ist die Schrift Erinnerung für uns und Wegmarke für die, die nach uns kommen (275 D 276 D). Spiel (παιδιά 35) ist sie zuletzt für Alkidamas, und als Spiel (παιδιᾶς χάριν, παίζειν) läßt sie auch Platon einzig gelten (276 D).

Man sieht auch hier, wie die lebhaften Schul- und Streitgespräche einen Schatz geprägter Münze bereit gelegt hatten, in den man nur hineinzugreifen brauchte. So hat der *Phaidros* den Anfang und scheinbar das Ziel mit den Vertretern der rein mündlichen Redekunst gemeinsam. Aber das wäre nur sehr an der Oberfläche gesehen, und die Problematik, die dem Platon aus der Begegnung mit der so ganz anderen Artung des Sokrates entstand, steigt in sehr viel größere Tiefen hinab. Ausgangspunkt ist die Rhetorik; aber nachdem die Liebe dem Rhetorengerede entwunden und in ihrem eigentlichen Wesen, als Führerin zur Idee, erfaßt worden ist, nachdem sich Philosophie als die allein wahre Beredsamkeit, das hingegen, was man so Beredsamkeit nennt, als Geschwätz erwiesen hat:

was gilt da noch der Tageskampf der Schulen um Stegreifrede oder schriftliche Ausarbeitung? Es ist wahrlich nicht mehr Alkidamas, für den, nicht Isokrates, gegen den Platon sich entscheidet. Ihm ist fragwürdig geworden der Wert der Schrift überhaupt. Sind nicht diese Zeichen weit entfernt, „Helfer des Wortes" zu sein, wie der Oheim Kritias gedichtet hatte (γράμματ' ἀλεξίλογα Frg. 2, 10), weit entfernt, ein Heilkraut für Gedächtnis und Weisheit zu sein, wie der ägyptische Theuth, der Erfinder der Buchstabenschrift, in jener Fabel des platonischen Sokrates sich einbildet? Erzeugen sie nicht vielmehr Vergessen in den Seelen, denen die Kraft des Gedächtnisses ungeübt bleibt? Und wird nicht ein Widerspruch sein zwischen dem scheinbaren Besitz dessen, was man schwarz auf weiß nach Hause tragen kann, und dem wirklichen Besitz dessen, was man in der Seele trägt? „Von der Weisheit schaffst du den Schülern Schein, nicht Wahrheit", so entscheidet Ammon über die Erfindung des Theuth.

Aber auch dieses wäre noch wenig mehr als ein geistreiches Gedankenspiel, wiesen nicht die Worte Schein, Wahrheit, Weisheit auf die letzte Tiefe, rückte nicht in den Blickpunkt der ganzen Erörterung über Reden und Schreiben: die Philosophie. Mag für die Redekunst zuletzt gleich gelten, ob man spricht oder schreibt (λέγει ἢ γράφει 277 B): wo es um das Gerechte und Schöne und Gute geht, dort also, wo Nichtwissen schmachvoll ist, kann keine Frage sein, daß der geschriebene Logos notwendigerweise viel Spiel enthält und nicht vollen Ernst (277 D E). Und wer sein Wissen als eine in Schrift niedergelegte und so erlernbare „Kunstlehre" hinterlassen zu können meint, der muß sehr töricht sein (275 C). Das Geschriebene ist starr. Es kann über seine Grenzen hinaus dem Fragenden keine Antwort geben und sich gegen Angriffe nicht schützen. Damit widerspricht es dem sokratisch-platonischen Grundsatz: es gibt nur Philosophie zu zweien, Philosophie als ein unendliches Gespräch, das sich aus der Frage immer erneuert. Darum soll echte philosophische Rede auswählen, wen sie anzusprechen hat, wen nicht — der Grundsatz, der im Gegensatz zur sophistischen Unterweisung Platons Lehrertum bestimmt haben muß —, während das geschriebene Wort sich an alle und jeden wendet (275 E 276 A).

So zweifelnd dachte Platon, nachdem er ein ganzes Leben hindurch Bücher geschrieben hatte, über den Wert des Schreibens. Daß aber hier nicht allmählich und spät Zweifel aufgetaucht waren[7]), sondern daß sie sein ganzes Lebenswerk begleiteten, das beweist eine Stelle des frühen Dialoges *Protagoras* (329 A), wo Sokrates seine Weise des Zwiegesprächs gegen die langen Reden der Sophisten und Politiker stellt: „Wenn jemand einen solchen etwas fragt, so geht es ihnen wie den Büchern: sie haben weder etwas zu antworten noch selber zu fragen, sondern wenn jemand auch nur nach etwas wenigem von dem fragt, was in ihnen gesagt worden ist, so tönen sie wie Gefäße von Erz, die man angeschlagen hat, anhaltend tönen, wenn man sie nicht still hält. So machen es auch die Redner. Fragt man sie auch nur nach etwas wenigem, so lassen sie ihre Rede gleich zum Streckenlauf los." Das ist noch nicht die ganze Problematik die der greise Platon übersah. Aber es liegt zutage, wie von Sokrates her, der nie ein Buch geschrieben hat noch schreiben konnte, dieser Zweifel am Wert der Schrift in ihn eindrang und hier zu einer sein ganzes Leben durchziehenden Überzeugung wurde.

Seine Briefe stimmen zu dem, was er den Sokrates in den Dialogen sagen läßt[8]). „Hüte dich", schreibt er im *Zweiten Brief* (zwischen 360 und 357) dem Dionys, „daß diese meine Lehre nicht unter die Toren falle. Denn es gibt nach meiner Meinung nichts, was den Vielen lächerlicher ins Ohr klingt, aber auch nichts, was für die Wohlgewachsenen wunderbarer und begeisternder ist" (314 A). Nun, Platon hat sich selbst gehütet. Er hat dem Fürsten, den er als Diplomat, der er war, nicht ganz abstoßen wollte, seine Lehre „in Rätselworten" mitgeteilt, schwerlich darum, „damit, wenn dem Schreiben in Landes oder Meeres Krümmen etwas zustieße, wer es lese, es nicht verstehen könne"; sondern gewiß, damit es dem Adressaten selbst ein Rätsel bleibe. Dionys hat in seiner Eitelkeit eine „Lehrschrift" über die platonische Philosophie verfaßt, wie Platon den Freunden des Dion im *Siebenten Brief* berichtet. Darauf muß hier im *Zweiten* die Äußerung an den Tyrannen selber gehen: „Sieh dich vor, daß dich das nicht reut, was du dir jetzt zu Unrecht hast entfallen lassen! Die beste Vorkehr ist, daß man überhaupt nichts schreibt, sondern nur lernt. Denn

das Geschriebene kommt einem notwendig aus den Händen. Darum habe ich niemals etwas über diese Dinge geschrieben, und es gibt keine Schrift des Platon und wird keine geben. Was man jetzt so nennt — so schließt er geheimnisvoll verhüllend oder, wenn man will, mit tiefdeutendem Scherz —, das stammt von einem schön und jung gewordenen Sokrates"[9]). Und im *Siebenten Brief* spottet er über Dionys, der eine Lehrschrift aus dem gemacht habe, was ihm von Platon selbst und über Platons Lehre durch Dritte zugekommen sei, und gleichzeitig über andere, die von diesen Dingen geschrieben hätten. „Soviel habe ich über alle anzuzeigen, die geschrieben haben und schreiben werden, soweit sie behaupten zu wissen, worauf mein höchster Ernst gerichtet ist, sei es daß sie es von mir gehört haben wollen oder von anderen, oder daß sie selbst es gefunden haben wollen: sie können meiner Meinung nach von der Sache unmöglich irgend etwas verstehen. Also gibt es von mir wenigstens darüber keine Schrift und wird auch keine geben. Denn es ist durchaus nicht sagbar wie andere Gegenstände der Lehre. Sondern aus langem Zusammenleben und gemeinsamer Beschäftigung mit der Sache entsteht es plötzlich wie ein von überspringendem Feuerfunken entzündetes Licht in der Seele und nährt sich von nun an selber." Und dann noch einmal, nachdem er mit einigen Sätzen seine Lehre und seine Methode doch auch hier mehr angedeutet als gezeigt hat: „Wenn man von jemandem Schriften geschrieben sieht, sei es als Gesetze von einem Gesetzgeber oder in irgend einer anderen Form, so war ihm dies nicht das Ernsthafteste, sofern er selbst ernst ist, sondern das liegt irgendwo an dem schönsten Platz seines Bezirkes[10]). Wenn aber dies von ihm mit vollem Ernst der Schrift anvertraut worden ist, dann haben ihm zwar nicht (mit Homer zu reden) die Götter, wohl aber die Menschen den Verstand geraubt" (344 C D).

Es gibt einen Beweis, daß für Platon das Verhältnis von Rede und Schrift einen symbolischen Sinn besaß. Denn dieselbe Problematik wiederholt sich noch einmal an einem anderen Ort. Warum nennt Platon in der zuletzt angeführten Briefstelle als Beispiel dafür, daß Schrift nicht den letzten Ernst eines wahrhaft ernsten Menschen enthalte, gerade die geschriebenen Gesetze? Muß man nicht an ihn selber denken, der

viele Jahre hindurch Gesetze schrieb, erst für Syrakus, und dann für seinen kretischen Phantasiestaat? Und der in diesem letzten großen Dialog den Athener sagen läßt (858 E), von allem, was überhaupt geschrieben werde, seien die Gesetze des Staates weitaus das Schönste und Beste und für alles, was Dichter schrieben, gäben sie das Maß. Also war sogar dieses nicht voller Ernst für ihn? Und da entsinnt man sich, wie oft gerade in dem letzten großen Werk das, was man mit solchem Eifer treibt, der Bau des Gesetzesstaates, als Scherz und Spiel (παιδιά) bezeichnet wird. „Das müssen wir jetzt betrachten und durchprüfen", sagt der Athener einmal (685 A), „wir, die wir mit den Gesetzen ein zuchtvolles Greisenspiel spielen (περὶ νόμων παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα) und uns so über die Mühen des Weges hinweghelfen." Ähnlich noch öfter. Aber den tieferen Sinn solcher Worte erschließt erst eine sehr wichtige Auseinandersetzung im Dialog vom *Staatsmann* (293 ff)[11]).

Der wahre Monarch, so wird dort gezeigt, unterscheidet sich von allen übrigen Herrschern dadurch, daß „die Erkenntnis und das Gerechte" Leiter seines Handelns sind (293 D), oder, wie es an anderer Stelle heißt, daß er „mit Vernunft und Kunst das was jedem zusteht an die Bürger verteilt und sie dadurch erhält und nach Möglichkeit besser macht[12])". Dann aber kann er wesenhaft an keine Gesetze gebunden sein, sondern muß jeweils frei entscheiden können. Denn Gesetze sind starr und legen Schranken um die Fülle des Lebens. „Unmöglich aber kann zu dem, was niemals einfach ist, das durchaus Einfache passen[13])". Um sich sein Geschäft zu erleichtern, wird freilich auch der weise Staatslenker Gesetze geben. Nur beschränken dürfen sie ihn nicht, und wie er sie gegeben hat, wird er sie wieder beiseite schieben aus eigenem Ermessen. Doch Platon ist am allerwenigsten gesonnen, der Willkür freies Feld zu geben. Das Ermessen des Herrschers kann nur die reine Erkenntnis sein, die durch ihn spricht, und wo jener wahre Staatsmann nicht da ist, will sagen in allen empirischen Staaten, muß um so strenger das Gesetz befolgt werden. Denn wer sich um das Gesetz nicht kümmern wollte, der würde alles noch ärger umstürzen, als es vorher die geschriebenen Gesetze zu tun schienen. Gesetze sind ja immerhin ein Niederschlag vieler

Erfahrung, und gute Berater haben das Volk veranlaßt, sie zu geben. Also sind Gesetze „Abbilder der Wahrheit" (μιμήματα τῆς ἀληθείας 300 C). Strengste Befolgung der Gesetze ist die zweitbeste Fahrt (δεύτερος πλοῦς), wo die beste versagt ist. Und wenn die Erkenntnislosen sich anmaßen wollten gesetzlos zu leben, so wäre das wahrhaftig ein sehr schlechtes Abbild jener reinen Erkenntnis, die im idealen Staat geschriebene Gesetze überflüssig macht. Der Gegensatz zwischen den beiden größten platonischen Staatsschriften zeichnet sich hier ab: Die *Politeia* baut jenen Staat, in dem die Erkenntnis herrscht, und der darum keiner Gesetze bedarf; die *Nomoi* wollen auf einem „zweiten Wege", solange der erste, der „für Götter und Göttersöhne", nicht gegangen werden kann, durch strengste Vorschriften den Bestand wenigstens dieser nächstbesten Form sichern.

Wie sehr mit alledem das Lot in die Tiefe des platonischen Denkens und Seins gesenkt wird, zeigen einige bisher noch übergangene Sätze (298 E ff). Den weisen Regenten durch Gesetze und Verfassungsbestimmungen zu beschränken ist unsinnig. Um das anschaulich zu machen, läßt Platon in einem ironischen Spiel den Arzt und den Steuermann, also auch Wissende in ihrem Betrieb, durch dieselben Garantien — Gesetze, Mehrheitsbeschlüsse, Rechenschaftsablage — gebunden sein wie den Staatsmann. Und das steigert sich zu einer grotesken Karikatur. Ein Gesetz wird fingiert: wenn jemand im Bereich der Steuermannskunst oder der Medizin, etwa über die Winde oder über Kälte und Wärme, Untersuchungen anstelle außerhalb dessen, was geschrieben steht, und sich irgendwelche Gedanken darüber mache (ζητῶν παρὰ τὰ γράμματα καὶ σοφιζόμενος ὁτιοῦν περὶ τὰ τοιαῦτα), den habe man erstens nicht einen der Medizin oder der Nautik Beflissenen zu nennen, sondern einen Sterngucker (μετεωρολόγος) und geschwätzigen Sophisten. Sodann müsse man ihn mit der Begründung, daß er die Jugend verführe und sie anleite, die ärztliche und die nautische Wissenschaft wider die Gesetze anzugreifen, vor Gericht ziehen, und wenn sich in der Tat herausstelle, daß er auf jung oder alt seinen Einfluß gegen Gesetz und Geschriebenes ausgeübt habe, ihn aufs strengste bestrafen. Denn nichts dürfe weiser sein als die Gesetze. Wisse doch jeder-

mann, was es mit der Medizin und der Gesundheit oder mit der Steuermannskunst und dem Seewesen auf sich habe. Jeder, der wolle, könne ja Kenntnis nehmen von dem, was geschrieben steht, und von den Sitten der Väter.

Man wird nicht verkennen, daß diese sarkastischen Worte auf das Schicksal des Sokrates zielen. Und mit einem Mal sehen wir deutlich, worauf es dem Platon ankommt. Der Weise steht über dem Gesetz nicht im Sinne einer Willkür, sondern wie die höhere Norm über den niederen Normen steht. Wo das nicht erkannt wird, kommt es zu dem ärgsten Justizmord, und über das einzelne hinaus: „alle Künste müssen ganz und gar zugrunde gehen" und „das Leben, das schon jetzt schwer genug ist, wird für die Zukunft überhaupt nicht mehr lebenswert sein[14])". So dachte der Greis, dem man gemeiniglich nachsagt, er hätte das Leben in unerträglich starre Formen zwingen wollen. Aber niemand hat besser als Platon gewußt, daß eines sich nicht für alle schickt. Der widergesetzlichen Willkür des Tyrannen steht in einem aufs äußerste gespannten Gegensatz gegenüber die gesetzesfreie Herrschaft des weisen Regenten. Den mittleren Bereich aber nimmt der Staat ein, dem Gesetze eine Notwendigkeit sind, wiewohl das Gesetz nicht die höchste Richtigkeit besitzt (οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος 294 D). Auf die platonischen Seins- und Erkenntnisstufen bezogen: der Herrscher-Weise repräsentiert die Ebene des reinen Seins und der Erkenntnis, der Tyrann die des Nichtseins und des Nichtwissens, und dem mittleren Bereich der Werdewelt gehören die Gesetzesstaaten an in mannigfacher Abstufung. Damit ist auch gesagt, welchen Wert die Gesetze eigentlich haben. Wie aller Wert in der Werdewelt abhängt von der Teilhabe an dem Eidos, so sind die Gesetze „Nachbildungen des wahren Seins" (μιμήματα τῆς ἀληθείας 300 C). Und zuletzt kommt es dabei auf die Schrift gar nicht so sehr an, wie denn mehrfach neben den geschriebenen Gesetzen auf derselben Stufe des Seins und Wertes auch die „ungeschriebenen" genannt werden, die festen, unbiegsamen Überlieferungen der Väter[15]). Sondern die Schrift ist nur das deutlichste Symbol für die Starrheit, gleichsam für die Materie, die der reinen Form beigemischt ist.

Kehren wir nun vom Gesetzeschreiben zum Dialogschreiben zurück, so wird manches deutlicher geworden sein. Es bleibt kein

Zweifel, wie sehr Platon in frühen und noch in späten Jahren während des Schreibens seiner Dialoge wie seiner Gesetze die Fragwürdigkeit alles Schreibens empfand, und daß er in seinen Schriften — also dem, was uns von ihm geblieben ist, und was wir oft geneigt sind, für seine höchste Schöpfung, vielleicht für die höchste des griechischen Geistes zu halten — nicht das Ernsthafteste gesagt zu haben meinte. Eigentlichster Ernst war ihm sein Philosophieren und sein Lehren, das heißt zuletzt seine Erkenntnis Gottes und die Führung der ihm Zugewandten zu eben dieser Erkenntnis. Aber seine Dialogdichtung war ihm ein Spiel, dem er sich widmete, „wenn andere sich anderen Spielen hingeben, sich beim Gelage bezechen oder was dergleichen mehr ist". So sagt Sokrates im *Phaidros* (276 D). Freilich ist es „ein sehr schönes Spiel gegenüber einem sehr geringwertigen", erwidert ihm Phaidros darauf, „wenn einer versteht in Worten zu spielen und von der Gerechtigkeit und anderem, worüber du sprichst, Geschichten zu erzählen". Und Sokrates gibt das zu[16]).

Der Ort, den in der platonischen Welt das „Spiel" (παιδιά) hat, ist noch genauer zu bestimmen. Man entsinnt sich an den Schlußteil des *Staates*. Der Bau steht bis zum First, die „verdorbenen" Verfassungen sind gezeigt, zuletzt ist von dem Staatsgefüge in der Seele des Einzelnen die Rede gewesen. Dann sind ein paar Worte über den Ort des Idealstaates — „im Himmel als Vorbild für den, der sehen und sich dann selbst danach formen will" — wie ein Siegel unter das Ganze gesetzt. Und nun, kurz vor dem großen Endmythos, steht scheinbar eingesprengt die Episode von dem „nachahmenden" Dichter und der Gegnerschaft des platonischen Staates zu ihm (X 595 A ff.). Warum ist dies für Platon so wichtig, daß er ihm solchen unerwarteten Platz gibt? Hat er nicht früher schon die Frage abgehandelt, als er die musische Erziehung der Wächter besprach (III 394 ff.)? Wozu also die neue Erörterung über das scheinbar schon Erledigte?[17]) Keinen irgend denkbaren Sinn hat das, wenn nicht Platon hier auf die eigene Dialogdichtung zielt und ihr den gebührenden Raum in seinem neuen Staat sichern will.

Am Anfang dieses Abschnittes (595 C ff.) steht eine Theorie der Mimesis, die man niemals richtig einschätzen wird, solange

man in ihr eine schlechthin gültige Kunstphilosophie sucht — eine solche zu entwerfen kam Platon nicht in den Sinn[18]) — anstatt darin die Waffe zu erkennen, mit der er die Künstler, zumal die Dichter, seiner Zeit zu schlagen gedenkt. Der Maler ist wie einer, der einen Spiegel herumträgt und damit Abbilder aller beliebigen Gegenstände schafft, der ein Bett nicht etwa erzeugt, sondern nur täuschend wiedergibt und also hinter dem Möbelschreiner zurücksteht. Merkt man die Bosheit nicht, und daß Platon mit dem Blick auf Polygnot so nicht geurteilt hätte, — den „guten Maler, der ein Vorbild malt, wie etwa der schönste Mensch sein könnte" (472 D)?[19]) Wohl aber hat er an die jüngere Malergeneration gedacht, die man nach ihrem Gehaben wie nach ihren Leistungen mit Recht den „Sophisten" vergleicht: an Apollodor etwa, den Erfinder der illusionistischen „Malerei mit Schatten" (σκιαγραφία), die Platon als schwindelhaft ablehnt; oder an Zeuxis, dem nach Aristoteles' Urteil das (polygnotische) „Ethos" fehlte, der dafür Freude an allem Individuellen hatte und seine Trauben so täuschend malte, daß die Vögel daran pickten; oder an Parrhasios und Pauson[20]). Innerhalb der Dichtung stand solcher mimetischen Malerei in mancher Hinsicht gleich die Kunst des späten Euripides und seiner Nachfolger. Sieht man auf ihn, den Vernichter der hohen Tragödie und Wegbereiter des bürgerlichen Dramas — der nicht wie Aischylos sein athenisches Volk formte, nicht wie Sophokles dem rings um ihn hereinbrechenden Verfall die tragische Unerbittlichkeit entgegenstellte, sondern der selbst all die Bewegung um ihn in seine Dichtung einließ[21]) —, so wird deutlich, wie in seiner Kunst die Menge allerdings nichts anderes sehen konnte, Platon nichts anderes sehen wollte, als Nachahmung der Natur und nicht einmal der schönen. Damit war aber auch, da die herrschende Kunst das Maß für alle frühere gibt, die Weise bestimmt, in der man Aischylos und Sophokles anschaute und Homer, den Ahnherrn tragischer Dichtung, las. So ist klar, warum Platon von seinem Urteil auch die alten großen Meister, von denen er selbst „oft bezaubert worden war", nicht ausnehmen konnte. Mimesis also war nichts anderes als die wirkliche, im Begriff bewußt gemachte Tendenz, die ihm das Verdikt begründen half. Nachahmung steht um eine Stufe weiter von dem wahrhaft Seienden

ab als die Welt der Gegenstände, die der Werker (δημιουργός) den Blick auf die Urformen richtend hervorbringt (596 B). Sie hat „die dritte Stelle von dem König und der Wahrheit her" (τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας 597 E), und wer sie übt, hat über den Gegenstand kein Wissen, nicht einmal richtiges Meinen. Also wird niemand, der sich auf beides versteht, das Werk zu schaffen nach dem Muster des ewigen Eidos und zugleich die Abbilder dieses Werks, den letzten Ernst an solch abbildendes Tun wenden (ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων δημιουργίᾳ ἑαυτὸν ἀφεῖναι ἂν σπουδάζειν) und es als das Hauptgeschäft seines Lebens ansehen. Größeren Ernst wird er in die Werke legen und wird versuchen viele schöne Werke zu hinterlassen. Tut nicht im *Phaidros* (276 C ff.) derselbe Sokrates den Gegensatz auf zwischen dem „Spiel" des Bücherschreibens und dem „Ernst", mit dem man in eine Seele Erkenntnis pflanzt? Ahnt nicht der Leser, auf wen die Worte auch hier im *Staat* zielen? Auf einen, der sich bewußt ist sowohl die Werke wie die Abbilder schaffen zu können und dabei über den verschiedenen Rang beider Tätigkeiten genau Bescheid weiß.

So ist es unbegreifliche Überschätzung, fährt Sokrates fort (599 C ff.), wenn man den Homer zum Erzieher der Staatsgemeinschaft macht, wie Lykurg wirklich einer war, oder zum Erzieher des einzelnen Menschen, wie Pythagoras „Führer der Erziehung" für viele geworden ist und sogar Prodikos und Protagoras, die Sophisten, den Menschen die Überzeugung beizubringen wußten, daß man bei ihnen in die Lehre gehen müsse. In der Tat zeigt der *Ion,* daß es solche Meinungen über Homer gab, die wohl in irgendeiner Vorzeit ihren guten Sinn gehabt hatten, jetzt aber nur vom Wesentlichen ablenken konnten. Lykurg als Staatsgründer, Pythagoras und die Sophisten als Erzieher werden den Dichtern entgegengestellt? Aber hatte nicht Platon eben selbst durch Sokrates den erziehenden Staat gegründet, der über dem Lykurgischen steht wie die Idee über dem Abbild, und der die pythagoreische Erziehung als Teil eines umfassenderen Gefüges in sich eingeordnet trägt? Sieht man nicht, wer wirklich den Anspruch macht an Homers Stelle zu treten[22])? Und nun wird dessen Kunst in ihrem Range bestimmt: Sie ist als bloße Nachbildung Spiel und nicht Ernst (εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν

602 B). Entsinnen wir uns noch einmal, daß Platon seine Dialogik im *Phaidros* als „Spiel" bezeichnet hat, und fragen wir, wie er sie denn in aller Welt hätte bezeichnen sollen, wenn nicht als Mimesis des sokratischen Lebens, so ist augenfällig, daß er hier nicht nur als Staatsgründer und Erzieher, sondern zugleich als mimetischer Künstler verhüllt von sich selber spricht.

Dann aber gilt es weiter aufzuspüren, was für einen Platz innerhalb der mimetischen Kunst er für sich beansprucht. Gegenstand der Dichtung, heißt es, sind handelnde Menschen (πράττοντας μιμεῖται 603 C), leidenschaftlich Handelnde, die in starken Gemütsbewegungen und im Kampfe mit sich sind, Heroen, die ihrem Schmerz freien Lauf lassen, komische Personen, die sich würdelos benehmen. Gerade davon aber hat unsere Seele selbst genug, und nicht dies sollte man ihr zeigen, was sie im Ringen um ihr Gleichmaß schädigt durch schlechtes Beispiel, sondern was ihr diese Ordnung des „inneren Staates", den Sieg der Denkkraft erreichen hilft. Vernunftvolle und ruhige Wesensart, die sich immer selbst gleich bleibt (τὸ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ 604 E), ist freilich nicht leicht darzustellen vom Dichter und schwer aufzufassen und deshalb unbeliebt bei dem Zuschauer. Aber wie? Hat nicht gerade Platon immer und überall gerade diese Wesensart dargestellt in Sokrates? Ihn im *Phaidon* gezeigt, wie er die in wildem Schmerz aufgelösten Frauen wegschickt, die weinenden Freunde mahnt und erheitert? Im *Symposion* bewiesen, wie der Logos die Gefahr komischer Zerrüttung besiegt? Und wenn es dann weiter heißt, der mimetische Dichter wirke eine schlechte Staatsordnung in der Seele des Einzelnen (κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν 605 B), indem er dem Unvernünftigen in ihr gefällig sei, so besinnen wir uns, daß Platon ja eben von dem Werke herkommt, den Staat der Bürger wie den Staat in der Einzelseele zu ordnen und hier wie dort der Vernunft die Herrschaft zu sichern. So wird noch deutlicher, daß er den Platz beansprucht, den er die tragischen Dichter eben zu räumen nötigt.

Zuletzt das Ergebnis: in unserem Staat hat alle jene mimetische Dichtung und ihr Ahnherr Homer keinen Platz. Wir nehmen nur Hymnen an die Götter auf und Preisgesänge für die Edlen

(ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς 607 A). Gewiß, das soll man zuerst ganz wörtlich nehmen. Aber dann besinnt man sich: *Symposion* und *Phaidros* sind voll von Götterhymnen, die ausdrücklich so benannt werden, das *Symposion* gipfelt in Alkibiades' Ruhmrede auf den edlen Sokrates. Und was sind alle platonischen Dialoge zuletzt anderes als Preisgesänge, dem einen Sokrates bestimmt und auf das höchste Agathon gerichtet?

Der Agon klingt noch einmal im Spätwerk der *Gesetze* auf (817 A ff.). Der Schöpfer (ποιητής) der Tragödie macht Anspruch, in unserem Staate etwas zu gelten. Wir aber, sagt der Athener, sind selber Schöpfer (ποιηταί). Denn wenn Tragödie Abbild des Lebens ist, so ist unsere Staatsgründung als „Nachbildung des schönsten und besten Lebens" — das gleichsam ideenhaft vorschwebt und von uns verwirklicht wird — die schönste und beste Tragödie. So sind wir euch Gegenkünstler und Gegenkämpfer um den Preis des schönsten Dramas (ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος). Und sinnlos wäre es, wenn wir euch unbesehen einen Raum gäben in unserm Staat. Vielmehr habt ihr eure Gesänge gegen unsere zu stellen, damit die Herrscher im Staat vergleichen können. Man erkennt, wie verhüllt hier gespielt wird. Deutlich ausgesprochen ist der Wettkampf auch hier. Auch hier ist er eingeordnet in den Dialog. Also könnte nicht Dialog als Kunstform gegen Tragödie als Kunstform gesetzt werden, ohne die Illusion oder das Gefüge zu durchbrechen. Aber man wird kaum zweifeln, daß wenigstens mitgemeint ist der Wettkampf von Tragödie und philosophischem Dialog. Hat nicht Platon, der ein Tragödiendichter werden wollte, auch diesen Kampf zuerst mit sich selber gekämpft?

Es ist ein alter Zwiespalt, sagt Platon im *Staat,* zwischen Philosophie und Poesie (607 B). Er führt den Agon gegen die mimetische Dichtung, die das abgelaufene Weltalter beherrscht hat, bricht den Primat jener Dichtung und führt die Philosophie herauf, aber mit ihr zugleich — die neue mimetische Kunst. Das ist freilich keine Mimesis, deren Ziel die Lust wäre. Diese neue geht auf Wahrheit aus, sie wird darum nicht nur wie die alte angenehm, sondern auch nützlich sein (οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη 607 D) für Staat und Menschenleben. Aber

Mimesis bleibt sie, damit behält sie den „dritten Platz vom König und der Wahrheit her". Und wenn sie sich dem Ernste auch nähern mag, sie bleibt Spiel.

Hier muß man sich noch einmal erinnern, welchen nicht höchsten aber doch hohen Wert Platon, der wie wenige um das Gesetz der Stufen wußte, dem Scherz und Spiel gegeben hat. „Schwört", schreibt er in dem Brief an die Schüler in Assos aus jener leichten Verhüllung heraus, die er nun kaum noch ablegt, „mit einem Ernste, der doch nicht amusisch ist, und mit des Ernstes Bruder, dem Scherz" (ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ VI 323 D). Im *Timaios* (59 C, 69 A) heißt das mythische, nämlich das einzig mögliche, Reden von der Werdewelt eine „Lust, die man nicht zu bereuen hat" und ein „maßvolles, verständiges Spiel" (μετρία καὶ φρόνιμος παιδιά). Denn hoch über diesen Beschäftigungen, denen doch so viele Denkkraft galt, erscheinen die „Reden über das Seiende" (λόγοι περὶ τῶν ὄντων) als der Gegenstand unseres eigentlichen Ernstes (ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν)[23]. Spiel, Märchenerzählung, Träume nennt Platon in den *Nomoi* oft das Gesetzgebungswerk, dem er viele Jahre angestrengter Arbeit gewidmet hat. Und über das Verhältnis der beiden Brüder Spiel und Ernst spricht vielleicht am nachdrücklichsten eine Stelle dieses Spätwerks (VII 803 B): „Das menschliche Leben ist großen Ernstes nicht wert." Fast wörtlich so hatte er schon im *Staat* (X 604 B) gesagt. Jetzt fährt er fort: „Gott ist allen seligen Ernstes wert, der Mensch hingegen ist nur ein Spielzeug in der Hand Gottes, und dies ist eben das Beste an ihm[24]." So darf freilich nur reden, wer „den Blick auf den Gott richtet" (804 B). Und daß der Mensch dennoch — vielleicht eben von dort her — „eines gewissen Ernstes wert" (804 B), daß „Erziehung für uns das ernsthafteste Geschäft" (803 D) sei, wird in demselben Zusammenhang ausgesprochen. Ein Spiel also auch die Schriftstellerei, ein Spiel verglichen mit dem Ernst des Platonischen Philosophierens und Erziehens, zuletzt der Platonischen Gotteserkenntnis, und doch ein ernstes Spiel — etwa darum, weil es in einem Verhältnis des Abbildens zu jenem eigentlichen Ernste steht? Weil es selbst ein Erziehen ist? Also doch nicht nur Mimesis von Geschaffenem? Vielleicht doch auch selbst demiurgisches Schaffen mit dem Blick auf die Urbilder?

Sieht man es so, dann hat Platons Kampf gegen die Mimesis noch eine andere Richtung. Gegen Homer als den Gründer aller darstellenden Kunst kämpft Platon, der doch selber in der bedeutendsten kunstkritischen Schrift der Griechen (περὶ ὕψους Kap. 13) als der „homerischste" Autor gerühmt wird, und dieses mit gutem Grunde; denn ist nicht in den platonischen Dialogen ein Strom des Darstellerischen, also des „Homerischen", noch hinaus über alles was die frühere Dichtung an Mimesis geschaffen hatte: Sokrates auf dem Spaziergang mit Phaidros, beim Gastmahl, in den Gymnasien, im Gefängnis? Also ist jener Kampf gegen die Mimesis doch wohl vor allem auch dies: Kampf des Platon gegen sich selbst, Kampf des Philosophen in ihm gegen den Dichter in ihm und damit eine Wachsamkeit, die er gegen sich übt und nur darum an anderen üben kann. Platons geschriebenes Werk ist immer wieder Mimesis, aber es wehrt sich dagegen, Mimesis zu bleiben. Auch wo es sich am stärksten als reines Kunstwerk darzustellen scheint, will es zuletzt nicht als solches gelesen werden, sondern „existenziell", das heißt mit dem ständigen Hinblick: tua res agitur.

Schon Platons Schule hat sich um die Frage bemüht, um die wir uns hier bemühen[25]). In einem neuplatonischen Traktat wird die Aporie aufgewiesen, daß der Meister im *Phaidros* geringschätzig von der Schrift rede und doch seine Werke des Niederschreibens für wert geachtet habe. Die Lösung lautet: er habe auch in diesem Stück der Gottheit nachfolgen wollen. Wie die Gottheit sowohl das Unsichtbare geschaffen habe als auch das was unter unsere Wahrnehmung fällt, so habe auch er manches niedergeschrieben und anderes ungeschrieben überliefert. Mag das alles noch so sehr in den starren Formen des neuplatonischen Dogmas gedacht sein, scheint nicht von dem Verhältnis, in dem das platonische Dichten und Schreiben zu seinem Philosophieren steht, wenigstens etwas richtig geahnt[26])?

Das Menschenleben ein Spiel, der Mensch ein Spielzeug: und doch, welche Kraft des ethischen Wollens wendet der alte Platon, der so spricht, noch auf dies Leben, und mit welcher Verantwortung hat er immer dies Leben als Werk vor sich gesehen! Gesetzgebung ein Spiel: und doch, ist nicht das Bild des Greises unvergeßlich, der nach allem Fehlschlagen seiner

politischen Hoffnungen für eine Neugründung im Lande Utopia, das diesmal Kreta heißt, Gesetze schreibt und immer Gesetze schreibt? Die Schriftstellerei, die neue Kunstform, die ganze philosophische Dramatik ein Spiel: und doch, mit welcher Künstlerleidenschaft, mit welchem künstlerischen — Ernst hat er ein halbes Jahrhundert dieses Spiel gespielt! So wird man sich vielleicht nicht allzuweit von ihm entfernen, wenn man den Sinn seines geschriebenen Werkes — vorläufig genug — deutet nach dem Vorbild der Phänomene, die nur Abbilder der Wesenheiten sind, aber doch Abbilder der Wesenheiten, behaftet mit allen Beschränkungen und Vergänglichkeiten jenes Nur und doch für das Auge, das zu sehen versteht, hinweisend auf das ewige Sein und das was jenseits des Seins ist.

KAPITEL VI / SOKRATES BEI PLATON

Hesiod von Askra tritt als erster in der Geschichte des europäischen Geistes mit seinem Ich vor die Menschen, um so kühner, als er dieses Ich dem Du des höchsten Gottes an die Seite rückt:

Richte nach ungebogenem Rechte,
Du Zeus, ich aber will dem Perses die Wahrheit künden.

Die überlieferte epische Form läßt es noch sinnfälliger werden, daß die Hülle, hinter der das Ich des Dichters sich bisher verbarg, hier gesprengt ist, und man ermißt, wie stark die innere Spannung gewesen sein muß, die aus dem Zusammenprall des eigenen Rechtsgefühls, besser des Glaubens an Zeus' allwaltende Dike, mit der Rechtsbeugung irdischer Richter erwuchs. Dieses freigewordene Ich spricht in der Folgezeit aus vielen[1]). Es spricht aus den Dichtern der Elegie und des Jambus von Kampf und Liebe, Not und Festesfreude, es singt im Liede der Sappho und des Alkaios[1]). Und „Ich" sagen dann, als das Denken geboren ist, nicht zum wenigsten alle jene stolz sich von einander und den Vielen absondernden Denker, Sänger und Sager. Sieger im Ringen und Rennen, versichert Xenophanes, sind des Preises „nicht so würdig also wie ich; denn unsere Weisheit, besser als siegende Kraft ist sie von Rossen und Mann". Von s e i n e r Auffahrt zur Göttin, die ihm die Wahrheit ansagt, dichtet Parmenides. „Ich, wie ein Gott unter euch allen geehrt, also wandl' ich einher . . .", so redet Empedokles seine Mitbürger an. Und die sich der neuen Prosakunst bedienen, sind nicht minder ich-freudig. Heraklit stellt die „Worte und Werke, wie ich sie verkünde" scharf gegen die

„Reden der unverständigen Menschen", und sein Ich klingt auch dort noch stolz, wo er für den Satz von der Einheit alles Seins „nicht auf mich, sondern auf den Logos" zu hören heißt (Frg. 50). Denn in ihm wird der Logos vernehmbar. Ohne ein „mir scheint" oder „ich sage" oder „ich werde deutlich sagen" mögen wenige unter den Philosophen und den zu ihnen gehörenden Ärzten des fünften Jahrhunderts vor ihre Leser getreten sein[2]). Die neue Historie unterscheidet sich durch das Ich des Hekataios, Herodot, Thukydides von aller Chronik. Und die Sophistik sagt ihr Ich eher lauter als leiser. Kein Gedanke auch daran, daß die Sokratik es etwa zurückgedrängt hätte. Xenophon schreibt seine *Erinnerungen an Sokrates,* beim *Gastmahl* ist er selbst zugegen gewesen, und die *Verteidigung des Sokrates* eröffnet und schließt er mit seinen eigenen Meinungen: kurzum das Ich des Memoirenschreibers durchzieht alles, was er über Sokrates gesagt hat.

Man muß sich diese Dinge in den Sinn rufen und dann auf Platon blicken. Platon hat fünfzig Jahre lang für die Mitwelt und Nachwelt geschrieben. Aber außer in einigen Briefen, die für einen kleineren Kreis und zu bestimmtem Zweck verfaßt waren, spricht er niemals aus eigener Person[3]). Man bedenke was das heißt: Platon hat nicht gewollt, daß wir sein Ich hören! Und sein Name, der doch in dem sokratischen Kreise etwas bedeutet haben muß, kommt in seinen eigenen Dialogen ganz selten und nur gleichsam am Rande vor. In der *Apologie* weist Sokrates selbst zweimal auf Platon hin als anwesend unter den nächsten Freunden und mit ihnen wirkend für die Befreiung des Angeklagten. Und wie im Gegensatz dazu rechtfertigt der *Phaidon* fast beiläufig Platons Abwesenheit bei Sokrates' Tode: „Platon aber, glaube ich, war krank." Da liest man zwischen den Zeilen — nur weniger feierlich — was Dante, der doch sein Ich durch alle Reiche führt, zu seiner Rechtfertigung sagt, dort wo er ein einziges Mal in dem ganzen Gedicht den eigenen Namen nennt: „den hier Notwendigkeit gebeut zu sagen".

Nicht minder wunderbar als das Schweigen des platonischen Ichs ist ein Zweites, was zu diesem Einen offenbar als notwendig Entsprechendes gehört: das ist die Geltung des Sokrates in dem platonischen Werk. Wo kennt man ein Beispiel dafür, daß ein Philosoph Jahrzehnte lang das Wichtigste, was er den

Menschen mitteilen mag, durch einen andern Namen, den seines Lehrers, — soll man sagen bezeichnet, soll man sagen verbirgt? Es gibt von dem Spätwerk der *Gesetze* abgesehen keine Schrift Platons, in der Sokrates nicht zugegen wäre. Meist hat er das Entscheidende zu sprechen, zum mindesten wird vor seinen Ohren gesprochen. Fragt man, was die Herrschaft dieser Gestalt im platonischen Werk bedeute, so kann Auskunft darüber nur das Werk selber geben. Diese Auskunft aber muß zunächst auf der Ebene des platonischen Lebens so lauten: Platon hat in seinem Leben ein Schicksal gehabt, dem alles, was sonst darin vorkam, — Begegnung mit Menschen, selbst mit Dion; weite Reisen, selbst zu den Pythagoreern und zu den ägyptischen Priestern; politisches Tun, selbst das Eingreifen in die sizilischen Dinge; — zur Episode herabsank. Denn alles dieses hat in sein Werk wohl mehr oder minder deutliche Spuren eingedrückt, aber doch nichts anderes als Spuren. Und man erfaßt an dem Gegensatz die Größe des einen Schicksals. Dieses Schicksal hieß Sokrates.

Nirgends vielleicht gewahrt man den „Endeshauch" der sinkenden Zeit, in der Platon zum Manne wurde, deutlicher als bei den Meistern der politischen Komödie. Der große Eupolis läßt unmittelbar nach dem Zusammenbruch der sizilischen Expedition in seinen *Demen* die alten Staatsmänner aus der Unterwelt holen, weil die kleinen Politiker unserer Gegenwart Athen in den Abgrund führen. Ein Jahr vor der Eroberung der Stadt durch Lysander beschwört Aristophanes in den *Fröschen* die großen Tragödiendichter gleichfalls aus der Unterwelt, „weil du keinen zeugungskräftigen Dichter mehr finden kannst, so sehr du suchst, der tönen könnt' echtbürtiges Wort". Der Komödiendichter mochte nicht ahnen, daß er zugleich seiner eigenen Kunst, der großen alten Komödie, das Schwanenlied sang. Auch in den bildenden Künsten wird nach Phidias und der Generation seiner Schüler, als neue befeuernde Aufgaben ausblieben, eine Mattigkeit fühlbar, die Jahrzehnte lang anzuhalten scheint[4]). Die glänzenden Träger der sophistischen Bewegung sind tot wie Protagoras oder sind wie Gorgias alt und fern von Athen. Und der Zerfall des staatlichen und menschlichen Gefüges, den sie mit ihrer theoretischen Zerstörung der Normen vielleicht mehr noch angekündigt als her-

aufgeführt haben, zeigt sich dem erschreckten Blick in der mangelnden Führerschaft und in der Unfähigkeit den großen Führer auch nur zu wollen, er offenbart sich in dem Versagen nach außen ebenso wie in den inneren Revolutionen und in dem ruchlosen Tun der jeweils Mächtigen. Platon sah den Zerfall der alten Ordnungen mit offenen Augen um so klarer, als er durch Geburt und eigenen Trieb an dem Leben dieses Staates teilzunehmen sich berufen fühlte und „wie so viele alsbald nach der Volljährigkeit an die öffentlichen Angelegenheiten zu gehen gedachte". Und in dem Sturz sah er ein Festes: Sokrates.

Platon will in dem unschätzbaren autobiographischen Stück des großen Rechenschaftsberichtes nur von seinem eigenen Werden sprechen. Er zeigt, wie er den allgemeinen Zusammenbruch und die wachsende Verderbnis erkannt habe, und wie allein Sokrates gegen die Zeit gestanden sei in den zwei großen Momenten, da er sich dem aristokratischen Umsturz der Dreißig versagt, und da die demokratische Restauration sich den unerträglichen Mahner vom Halse schafft. Platon will durchaus nicht vollständig sein. Er übergeht ein drittes Ereignis, obwohl es ihm, wie die *Apologie* zeigt, bestimmt einen tiefen Eindruck gemacht hat: den Widerstand des Ratsherrn Sokrates gegen das tumultuarische Gerichtsverfahren im Arginusen-Prozeß. Er läßt auch nur ahnen, daß Sokrates ihm das Maß dessen gewiesen habe, was in alledem „Gerechtigkeit" und „Frömmigkeit" ist, und er sagt nicht, daß er die „wahre Philosophie", auf die er sich zurückgezogen, diesem Erlebnis des Gerechten und Frommen in Sokrates verdanke. Aber er braucht nicht zu sagen, was jeder weiß.

Er braucht vollends nicht von dem Menschlichen zu reden, was zwischen ihm und Sokrates war. Die Altersrede dämpft und schafft Abstand: „einen mir lieben älteren Freund, den Sokrates" (φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη) und „unsern Gefährten Sokrates" (τὸν ἑταῖρον ἡμῶν). Wäre ihm Sokrates nur dieses gewesen, so bliebe Platons Schriftstellerei und die Herrschaft, die Sokrates Jahrzehnte hindurch in ihr behauptet, ein Rätsel. So hat die Biographie in irgendeinem Sinne recht, wenn sie die Begegnung der beiden zur Legende macht. Sokrates sieht im Traum ein Schwanenjunges auf seinen Knien, das als-

bald flügge wird und unter süßem Gesange davonfliegt. Platon verbrennt die Tragödie, die er eben aufführen will, vor dem Dionysos-Theater, als er den Sokrates gehört hat. Sokrates muß gewußt haben, daß ihm sein größter Schüler begegne, Platon muß gewußt haben, daß hier die Kraft war, die über sein Leben entschied. In welcher Form sich die Begegnung wirklich vollzogen hat, werden wir nie wissen. Aber wir werden nicht unrecht daran tun, wenn wir den Platon unter die Charmides, Lysis, Menexenos einreihen, die bei dem Namen Sokrates aufhorchen, die ihre Väter bitten seine Schüler sein zu dürfen, die, wenn er sich im Auskleideraum des Gymnasions niedergesetzt hat, wie unversehens hereintreten und dann erröten, wenn er sie anspricht. Wie erlebt klingt nicht auch dieses, was der Jüngling Aristeides im *Theages*-Dialoge zu Sokrates sagt: „Es ging mit mir voran, wenn ich mit dir zusammen war, und wenn ich auch nur in demselben Hause war, gar nicht einmal in demselben Zimmer; mehr aber noch, wenn in demselben Zimmer; und viel mehr, so schien es mir, wenn ich in demselben Zimmer war und während du sprachst auf dich blickte, mehr als wenn ich anderswohin sah; weitaus am meisten und weitesten aber ging es mit mir voran, wenn ich neben dir saß, ganz dicht, und dich berührte." Kein Wunder freilich, daß die Menschen von heut dies unplatonisch nennen und mit „occulten Phänomenen" verwechseln, weil die Erfahrung ihnen fehlt. Und vollends, was Alkibiades im *Symposion* von Sokrates sagt, konnte Platon dies alles schreiben, ohne es im Verkehr mit Sokrates selbst erlitten zu haben? „Wenn dich jemand hört oder auch nur deine Worte von einem andern, mag der auch ganz gering sein, ob Weib oder Mann oder Knabe sie hört, so sind wir erschüttert und im Bann." „Wenn ich ihn höre, so springt mir viel mehr als den korybantischen Tänzern das Herz, und Tränen entströmen mir unter seinen Worten, und ich sehe es auch sehr vielen andern ebenso ergehen." „Dieser Marsyas bewog mich oftmals so, daß mir das Leben, wie ich es führe, nicht lebenswert erscheint." Muß man noch mit mehr Gründen beweisen, daß die Begegnung, die über Platons Leben entschied, nicht ohne die Gewalt des großen Dämons gewesen sein kann? Nun denn: ist ohne sie eine solche Begegnung überhaupt möglich im Athen des fünften Jahr-

hunderts? Und hätte Platon in seinen Schriften den Sokrates gerade als Erotiker immer wieder und wieder gezeigt, wenn davon nichts in ihrem Verkehr gewesen wäre? Und schließlich: hätte Platon der Kraft, die er den Eros nennt, in seinem Weltbild diesen Raum geben können, wenn nicht die alles bestimmende Begegnung von ihr wäre gewirkt worden?

Die Stärke dieser Liebe und die verwandelnde Macht dieses einzigen Menschen hat allerdings den jungen Platon aus der Bahn gerissen, die ihm vorgezeichnet schien. Aber es gibt Zeiten, in denen auch der Größte sich verlieren muß, um sich zu finden[5]). Was wäre aus Platon geworden ohne die Begegnung mit dem so ganz anders gearteten älteren Manne? Ein politischer Führer im Kampfe der athenischen Parteien, Nachfahr des Kritias in einer Zeit politischer Zersetzung, in der für den Größten solcher Kampf nicht mehr die Mühe lohnte. Und daneben Verfasser von Tragödien im Gefolge des Euripides und Agathon, da doch die Weltstunde der hohen attischen Tragödie zu Ende ging und Patz nur noch für Epigonen war. So aber mußte er auf lange Jahre erst Sokratiker werden, um er selbst werden zu können. Er durfte seine politischen und poetischen Triebe nicht frei wachsen lassen, wenn er zum Erkennenden und in eins damit zum Erbauer des idealen Staates und zum Dichter der philosophischen Dramen und Mythen bestimmt war. Und er selbst hat das gewußt. Er hat dem Sokrates dafür, daß der ihn aus der Bahn riß, ein langes Leben hindurch gedankt, wie nie ein Sterblicher einem Sterblichen gedankt hat. Er hob ihn für alle Zukunft aus der Menge der Sophisten heraus, in der er sonst vielleicht der Folgezeit unerkannt versteckt geblieben wäre, und warf das Bild des Mannes, der für die Wahrheit starb, an den Himmel als des einzigen Führers zur Philosophie[6]).

Aus dem *Siebenten Briefe* allein würde man nimmer ermessen, was Sokrates für Platon gewesen ist. Dazu muß man die Dialoge lesen, und nun gilt es noch einmal sich des Einzigartigen zu versichern: Platon hat in seinen Schriften niemals unverhüllt gesprochen und hat vierzig Jahre lang überall immer nur den Sokrates sprechen oder wenigstens zuhören lassen. Diesen Tatbestand bezeichnet nach beiden Seiten, und versteckt zugleich hinter den seltsamen Arabesken seines Altersstils, Platon

selbst in jenen Worten des *Zweiten Briefes* (314 C): Er habe nie etwas über die Prinzipien der Philosophie geschrieben, und es gebe überhaupt keine Schrift Platons, und es werde nie eine geben; was jetzt so genannt werde, gehöre einem Sokrates, der jung und schön geworden sei — oder kurz: einem verjüngten Sokrates. Und sollte selbst, wie heut noch viele meinen, Platon diese Worte nicht geschrieben haben, so würden sie immer der stärkste und in seiner Phantastik treffendste Ausdruck bleiben für das, was auch uns noch an seinen Schriften das Einzigartige ist. Wie aber deuten wir das Einzigartige?

Es ist ja ganz richtig zu sagen, daß hier Dankbarkeit des Jüngers gegen den Meister einen Ausdruck findet wie sonst in der ganzen Geistesgeschichte nicht wieder. Aristoteles ist zwanzig Jahre lang in Platons Schule gewesen. Er bleibt bis zu seinem reifen Alter Platoniker in der Gesamthaltung seines Wesens. Aber der spätere Aristoteles, so stark auch das Platonische in seinem Weltbilde immer ist, sieht sich in einem ständigen Widerspruch gegen den Lehrer, und zuweilen scheint es, als könne er sein Eigenes nur deutlich machen, indem er den Weg über diesen Widerspruch nimmt. Vielleicht ist das seine Art der Dankbarkeit. Platon hingegen hat nicht nur dem Sokrates nie widersprochen, er hat jahrzehntelang durch Sokrates' Mund gesprochen. Und so ist es wohl richtig, aber es reicht durchaus nicht hin, zu sagen, der Schüler habe dem Lehrer mit seinen Schriften ein Monument der Dankbarkeit gesetzt.

„In jedem edeln Herzen brennt ein ewiger Durst nach einem edlern, im schönen nach einem schönern; es will sein Ideal außer sich in körperlicher Gegenwart, mit verklärtem oder angenommenem Leibe erblicken, um es leichter zu erstreben, weil der hohe Mensch nur an einem hohen reift, wie man Diamanten nur an Diamanten glänzend macht." Diesen Worten in Jean Pauls *Titan* hatte Platon längst vorgelebt. In seiner Akademie reiften die Schüler an ihm selbst. Wandte er sich im Buch an die Menschen, so wären ihm Worte allein, auch die klarsten und die glühendsten, wirkungslos vorgekommen ohne den lebendigen Träger, obgleich — oder gerade weil — ihm die „Rede" alles war und gar nichts der „Redende", gerade

weil man „der Wahrheit nicht, dem Sokrates leicht widersprechen kann" (Symp. 201 C). Und so muß er wohl den Sokrates darum zu der stärksten Kraft in seinem Schriftwerk gemacht haben, weil er in keiner anderen Weise das Verhältnis des „Redenden" zur „Rede" eindeutig festzulegen vermochte, weil ihm schien, nur so könne Erziehung und Kampf, Forschung und Bau, Feier und Tod, mit einem Worte „Philosophie" vernehmbar werden. Nicht allein ein Monument der Dankbarkeit, sondern das höchste Monument von formender Kraft also hat er für alle Zeiten aufgerichtet, da er den Sokrates in die Mitte seiner philosophischen Dramen stellte. Freilich könnte auch dies noch mißverstanden werden, als handle es sich hier um so etwas wie Kunstmittel oder überhaupt um Wahl. Aber offenbar handelt es sich um Notwendigkeit.
Was vertritt der platonische Sokrates? Er stellt die Frage nach der „Lehrbarkeit der Tugend", nach dem Wesen der „Tugenden", nach dem Wesen anderer Lebensmächte wie Freundschaft und Erkenntnis. Er vertritt die unangreifbare Würde der Gerechtigkeit und der andern „Tugenden". Er baut den idealen Staat. Aus seinem Munde klingt der Preis des Eros, klingen die Mythen von Unsterblichkeit, Totengericht, Aufschwung der Seele zum unsichtbaren Ort. Er vertritt endlich das, was von den Ideen gezeigt wird, und den Aufstieg durch das Ideenreich zum Arrheton. Keineswegs aber vertritt er alles, was Platon seinen Lesern mitteilt. Zwar das gibt es nicht, daß irgend etwas schlechthin gelten soll, was gegen Sokrates verfochten wird, daß gar Platon irgendwo versteckt gegen Sokrates kämpfte, es sei denn, er kämpfe gegen den Sokrates in ihm, gegen sich selbst[7]). Aber das naturwissenschaftliche Weltbild wird dem Pythagoreer Timaios als Astronomen und um die Natur des Alls bemühten Forscher in den Mund gelegt, und dem Kritias, dem Mann aus ältestem attischen Adel, die märchenhafte Geschichte vom Kampfe der Atlantier gegen Urathen. Da läßt sich Sokrates „mit Reden bewirten". Ebenso begnügt er sich mit Zuhören im zweiten Teil des *Parmenides* und in den Dialogen vom *Sophisten* und vom *Staatsmann,* wo er die dialektischen Übungen nur veranlaßt, ohne sie zu leiten. Und die große Masse praktischer Gesetzgebung in den *Nomoi* hört er nicht einmal mehr mit an[8]).

Gewiß, die Naturwissenschaft des *Timaios* hat für Platon höchste Wichtigkeit gehabt, wie denn sie vor allem das platonische Bild durch Jahrhunderte bestimmt hat. Lange Zeit des Forschens, Nachdenkens und Zusammendichtens waren nötig, bis er diesen Bau aufführen konnte. Gewiß, die dialektischen Übungen, in denen der Sophist und der Staatsmann definiert und die Paradoxien des Einen und des Vielen-Andern abgeleitet werden, sind, da Scheiden und Vereinen den Dialektiker machen, Vorstufen zu den höchsten Stufen. Gewiß, das große Gesetzgebungswerk enthält die Arbeit vieler Jahre, es geht in seinen Ursprüngen zurück auf die Versuche in Sizilien praktische Politik zu treiben, und aus welchen Tiefen seines Wesens diese Arbeit gespeist wird, mag man aus jener Briefstelle ersehen, an der er seine frühgewonnene Erkenntnis über die gegenwärtigen Staatswesen ausspricht, „daß sie samt und sonders in schlechter Verfassung sind; denn der Zustand ihrer Gesetze ist so gut wie unheilbar, wenn sich nicht ein geradezu wunderbares Wirken mit günstigem Zufall vereint" (VII 326 A).
Aber nun sehe man auch die andere Seite! In den *Gesetzen* erkennt der athenische Gast ausdrücklich an: der Staat, in dem die Maxime der Gemeinschaft von Gütern, Frauen und Kindern herrsche, sei der erste an Rang, möge er auch nur für Götter oder Göttersöhne taugen, während die Verfassung, an die sie jetzt die Hand gelegt hätten, der Unsterblichkeit nur sehr nahe komme und den zweiten Platz, diesen freilich als einzige, habe (739 C ff.). Also nicht, wie es scheinen könnte, wird der frühere Staatsbau aufgegeben, er ist vielmehr „als Vorbild unausweichlich im Blick zu behalten". Und so darf man wohl mit gutem Rechte glauben, nicht Sokrates sei aus der Mitte des platonischen Blickfeldes verdrängt worden, vielmehr herrsche er dort mit unveränderter Macht, und nur der Staat der *Gesetze* sei bei aller an ihn gewendeten Arbeit zu sehr von der Mitte entfernt, um noch unter den hohen Namen zu treten.
Die Dialektik, wie sie im *Parmenides, Sophistes, Politikos* geübt wird, ist freilich Vorübung zu den höchsten philosophischen Aufgaben, aber doch eben nur Vorübung. Und Sokrates ist nicht etwa unwichtiger geworden[9]). Er stellt unerschütterlich die Existenz des „Philosophen" dar, er steht ein für das wahre Sein, das jene Untersuchungen wie in einem Spiel mit

verbundenen Augen bald unversehens ergreifen, bald wieder aus den Händen lassen. So müssen denn diese späten Dialoge den Tatbestand symbolisieren, daß selbst jene höchst wichtigen Analysen keinen letzten Eigenwert haben, sondern einem Höheren dienen. Auf die Sokratische Mitte in Platon ist der Eleat in ihm gerichtet ganz ebenso wie der Pythagoreische Naturforscher, der auch in ihm war. Denn dem Aufbau des naturwissenschaftlichen Weltbildes im Sinne der alten „Physiologen" hat Platon wohl die angestrengte Arbeit mancher Jahre gewidmet, aber niemals konnten deren Ergebnisse die Gewißheit der Dialektik erreichen, mußten „wahrscheinliche Rede" bleiben[10]), die eben darum Sokrates, der Weiser des dialektischen Weges, nicht vertreten darf. Aber anhören muß er sie, weil Naturforschung nur darin für Platon ihren Sinn hat, daß sie auf Ideenforschung zielt, weil Natur Verwirklichung oder platonisch-paradox gesprochen: Entwirklichung des Eidos im Raume bedeutet. Und braucht nun noch von dem politischen Roman des *Kritias* dargelegt zu werden, weshalb niemand erwarten darf ihn aus dem Munde des Sokrates zu vernehmen? Er lag ja so weit außen an der platonischen Sphäre, daß die Kräfte der Mitte ihn gleichsam nicht mehr halten und zur Vollendung formen konnten.

So wird gerade an den Dialogen, die den Sokrates scheinbar zurücktreten oder ganz verschwinden lassen, nur deutlicher, wofür er bei Platon einsteht und wofür nicht. Offenbar wäre es falsch zu sagen, daß dem alternden Platon die Gestalt des Lehrers allmählich verblaßt sei. Dem würde widersprechen, daß im *Philebos* Sokrates Wichtigstes bedeutet, vom *Phaidros* ganz zu schweigen, der ihn in lebhaftester Frische auf die Bühne bringt. Und daß er im *Sophistes* und *Politikos* und im zweiten Teil des *Parmenides* nicht etwa aus Gewohnheit beibehalten und nunmehr auf eine gleichgültige Statistenrolle beschränkt ist, das wird klar, sowie man ihn wegdenkt: sofort ändert alles seinen Sinn, verliert seinen Hintersinn, wenn es nicht mehr vor seinem Ohre verhandelt wird. Ebensowenig aber kann Platon mit der Art, wie er die Person seines Lehrers in seinen Dramen verwendet, ein Urteil in irgendeiner historischen Dimension sprechen. Denn was lag ihm an Historie, und der historische Sokrates hätte zu den Unsterblichkeitsbeweisen

des *Phaidon,* der Eros-Rede des *Gastmahls,* dem Staatsbau und der Ideenschau der *Politeia* doch nur kopfschüttelnd etwas dem Ähnliches sagen können, was die (in einem sehr tiefen Sinne wahre) Anekdote ihn schon nach der Vorlesung des *Lysis*-Dialoges ausrufen läßt: „Beim Herakles, wie vieles erfindet der junge Mann von mir!" Noch weit weniger ist Platon ein Regisseur seiner Dialoge wie Cicero, der bis zuletzt schwankt, wem er die Rollen der *Academica* oder des Gespräches *De re publica* in den Mund legen solle, sondern offenbar ist es eine tiefe Notwendigkeit, die darüber entscheidet, was Sokrates zu sagen oder anzuhören hat. So muß denn diese Notwendigkeit aufgespürt und der Frage nachgesonnen werden, wie die platonische — sagen wir zunächst: Ausdrucksform „Sokrates" zu der geschichtlichen Wirklichkeit „Sokrates" steht.

Der Sokrates, der in den platonischen Dialogen spricht, trägt die Porträtzüge des wirklichen Sokrates, seine hervorstehenden Augen und seine Stumpfnase, sein Barfußgehen und seine Unermüdlichkeit im Fragen und Prüfen, sein bequem-geselliges Wesen und sein Versinken in unstörbares Nachdenken, seinen Zecherschädel, seine Härte gegen sich selbst und seine besonnene Tapferkeit. Wie genau der wirkliche Sokrates in Aussehen, Bewegung und Tun von Platon aufgefaßt worden ist, dessen mag man sich im Kuppelsaale der Münchener Glyptothek versichern, wenn man den Gesprächen folgt, die der bronzene Sokrates mit dem bronzenen Lysis ihm gegenüber führt. Allein, so groß wie hier die Ähnlichkeit, ist auch der Unterschied, sobald man in das Innere dringt und das Feld in den Blick bekommt, auf dem die philosophischen Kämpfe geschlagen werden. Mag der Abstand mit den Jahren immer größer werden, so gibt es doch gleich von vornherein keine „sokratischen" Dialoge, die sich etwa von rein platonischen der späteren Zeit scheiden ließen. Es gibt überhaupt nur ein Mehr oder Weniger von Entfernung. Schon der *Protagoras, Laches, Charmides* zeigen eine Konvergenz auf ein nicht bloß geahntes, ein fast ausgesprochenes Ziel, eben das platonische Ziel, wie es dem Sohne des Sophroniskos fremd gewesen ist. Dennoch wächst der platonische Sokrates aus dem geschichtlichen Sokrates. Und wie dieses Wachsen vor sich gegangen ist, erkennt man, wenn man den Sokrates der reifsten platonischen

Dialoge ansieht. Die Lehre von der Ordnung in der Einzelseele und im großen Gefüge des Staates: das ist die gedankliche Formung dessen, was Platon in Sokrates sah, allein er in ihm allein sehen konnte, und konzentrische Ausweitung in das Staatswesen, auf das auch alles Sinnen und Fragen des geschichtlichen Sokrates bezogen war. Die platonische „Liebestheorie": das ist ein Bewußtwerden und In-Worte-Fassen dessen, was Sokrates lebte und was Platon an ihm und mit ihm erlebte. Die platonische „Ideenlehre": das ist die Antwort auf die Frage des Sokrates, das ὅ ἔστι Antwort auf die Frage τί ἔστι, die Sicht der wahrhaft seienden Gerechtigkeit Antwort auf die Frage, was Gerechtigkeit eigentlich sei. Und es ist nicht so, daß Platon die Antwort gab, nachdem Sokrates nur die Frage gestellt hatte. Die Frage — gesehen als eine klarheitfordernde Hinwendung des ganzen Sokratischen Daseins zur Sache, zur Sache zugleich den Schüler hinwendend — diese Frage beschloß in einem sehr bestimmten Sinne die Antwort in sich. Mehr noch, der fragende Sokrates war in seiner Existenz die Antwort, die Platon als Philosophen, doch nie als starres Dogma, gab. Was der geschichtliche Sokrates war, spricht der platonische Sokrates aus, indem er dabei die Einsicht bewährt: „Jede Antwort bleibt nur als Antwort in Kraft, solange sie im Fragen verwurzelt ist" (Heidegger).

Ob Platons Sokrates spricht, ob er zuhört, ob er ganz abwesend ist: darin symbolisieren sich Stufen innerhalb des platonischen Bereichs. Nur Platons zentrale Gedankenbezirke darf und muß Sokrates in den Dialogen vertreten, jene Bezirke, die eine Deutung der Sokratesgestalt sind. Die Antwort ist aus dem Fragen, das in der Antwort bewahrt bleibt, die dichterisch-philosophische Gestalt ist aus dem lebendig philosophierenden Menschen erwachsen in einem notwendigen Wachstum, dessen Platon sich gewiß nicht in der rational - historischen Deutlichkeit bewußt gewesen ist, mit der wir Menschen eines historischen Zeitalters solches Phänomen ergreifen, das er aber klar und verhüllend zugleich, wie das zumal im Alter seine Art war, ausgesprochen hat in dem Symbolwort von dem „verjüngten Sokrates".

KAPITEL VII / IRONIE

„Gewiß, wer uns auseinandersetzte, was Männer wie Plato im Ernst, Scherz oder Halbscherz, was sie aus Überzeugung oder nur diskursive gesagt haben, würde uns einen außerordentlichen Dienst erzeigen und zu unserer Bildung unendlich viel beitragen[1]." Es läßt sich nicht sagen, daß man diese Worte Goethes auch nur als Forderung hinreichend ernst genommen hätte. Gewiß aber ist, daß man nicht zu Platon vordringen kann, wenn man nicht bedacht hat, was Ironie ist und was sie in seinem Werk bedeutet.

Wenn freilich Ironie nichts weiter wäre als „ein bloßer Tauschhandel des Ja gegen das Nein" — um es mit der scherzend-ablehnenden Definition Jean Pauls zu sagen —, so wäre die Betrachtung am Ende, noch ehe sie recht angefangen hätte. Aber man beginnt ja erst heute wieder etwas zu lernen über „das Problem der Ironie, das ohne Vergleich tiefste und reizendste der Welt" — und bei wem mehr als bei Thomas Mann, dem großen Ironiker[2])? Sonst hat seit hundert Jahren das Wissen um diese Dinge fast nur abgenommen. Hingegen die Romantiker, vor allem Friedrich Schlegel und Solger, dann in ihrer Nachfolge Kierkegaard, haben von dem metaphysischen Sinn der Ironie gewußt und ihre Einsichten immer gerade an dem Bild des Sokrates, des platonischen Sokrates vertieft. „Platons Ironie", so heißt es bei Jean Paul, „könnte man, wie es einen Welthumor gibt, eine Weltironie nennen, welche nicht bloß über den Irrtümern (wie jener nicht bloß über den Torheiten), sondern über allem Wissen singend und spielend schwebt; gleich einer Flamme frei, verzehrend und erfreuend, leicht beweglich und doch nur gen Himmel dringend[3])."

Wenn auch das Ironiezeichen noch immer in unsern Druckereien fehlt, das derselbe Jean Paul neben dem Frage- und Ausrufungszeichen zu vermissen — ironisch — vorgibt, man braucht es nicht, um zu wissen, daß Platon außer einem Pathetiker auch ein Ironiker war und oft beides im selben Augenblick. Aber man wird nicht daran zweifeln können, daß der platonische Sokrates seine Ironie nicht erst von Platon leiht, daß Sokrates viel ausschließlicher ironisch war als der reichere Schüler, daß viele im Verkehr mit Sokrates gemeint oder gesagt haben, was Platon den Sophisten Thrasymachos höhnisch sagen läßt: „Da haben wir die gewohnte Ironie des Sokrates" (Staat I 337 A). Wenn ein Redelehrer vom Begriffe der Ironie spricht und darauf hinweisen will, daß ihr nicht nur in der Technik des Redens ihr bestimmter Platz zukomme, sondern „daß ein ganzes Leben Ironie haben könne", so nennt er als Beispiel das Leben des Sokrates (Quintilian IX 2, 46). Man hat hier keinen Anlaß zwischen dem geschichtlichen und dem platonischen Sokrates scharf zu scheiden. Wir sehen jenen nur durch diesen hindurch, aber wir dürfen auch nicht zweifeln, daß wir ihn hier wirklich zu Gesicht bekommen. Und die Frage geht darauf, welchen Ort Ironie im sokratischen und platonischen Dasein hat.

Der Eiron ist nach Theophrasts Schilderung in den *Charakteren* ein Mensch, der sich in Handeln und Reden geringer macht als er ist, der seine Ansichten und Absichten, sein Tun und seine Energien versteckt[4]). Der botaniste moral wertet nicht, wenn auch das ethische Wertsystem seines Meisters Aristoteles allem zu Grunde liegt, welches die Eironeia als ein Ausbiegen vom Wege der Wahrheit bucht. Und so mag denn der Begriff schwanken zwischen niedriger Verstellung, die man haßt oder verachtet, leichtem Versteckspiel, das die ebenso geistreiche wie argwöhnisch-kritische Gesellschaft des demokratischen Athens fast zum allgemeinen Sprech- und Umgangston erhoben hatte, und gefährlicher Verhüllung, die je nach dem gefürchtet oder bewundert wird. In der Tat konnten mit sehr verschiedenem Klang Freunde wie Feinde von der Ironie des Sokrates reden. Denn bei ihm war ein solcher Gegensatz des äußeren Gehabens und Ansehens und des inneren Wesens besonders augenscheinlich. Niemand hat das einprägsamer gesagt als

Alkibiades im *Symposion* mit dem Bilde der Silenenhülle, die innen edle Götterbilder umschließt. Äußerlich unschön, innen göttlich: so scheint er zunächst geringer gegenüber denen, die nichts weiter als eben schön sind, und ist es, solange man Schönheit einfach nimmt. Wenn man aber an ihm erkannt hat, daß es eine tiefere und verborgene Schönheit gibt, jene „innere Schönheit", die Platon am Schlusse des *Phaidros* seinen Sokrates von Pan und den Nymphen erbitten läßt (δοίητέ μοι καλῶι γενέσθαι τἄνδοθεν 279 B), dann wechseln die beiden Ebenen, die man bisher gesehen hat, ihre Lage, so wie in einer perspektivischen Zeichnung Vorn und Hinten umspringen kann. Den bisher geringer Scheinenden sieht man plötzlich als überlegen, und am Schluß steht das große Erstaunen über das Unerwartete, dessen man ansichtig geworden ist.

Der platonische Alkibiades beschreibt den Meister vor allem im Umgang mit den Jungen (Symp. 216 D): „Wißt, weder ob jemand schön ist, macht ihm irgend etwas aus (sondern er verachtet das so sehr, wie kein einziger glauben möchte), noch ob jemand reich ist, noch ob er irgend einen andern Vorzug hat, wie die Menge sie preist. Sondern er hält allen diesen Besitz für nichts wert und uns für nichts. Und ironisch und spielend verhält er sich Zeit seines Lebens gegen die Menschen." So wäre auch die Erotik eine Maske? Freilich, wer nur den Eros Pandemos kennt, kann nichts als Verstellung in Sokrates Wesen sehen. In Alkibiades ist dieses stark, wenigstens gebärdet er sich völlig so. Er hört den Sokrates-Marsyas flöten, und er will das nutzen, wie es die Art der Unbedenklichen ist. Denn er merkt wohl, daß Sokrates ihm stärkster Helfer sein könne bei seiner Absicht möglichst tüchtig zu werden (συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ 218 D). Aber er ahnt nicht, daß Sokrates das im tieferen Sinne nicht erfüllen könnte, wenn er von jenem niederen Eros besessen wäre. Darum sagt Sokrates, der alles durchschaut, „arg ironisch und gar sehr nach seiner Weise und Gewohnheit": „Wenn das so wäre, dann wäre in der Tat meine Schönheit deiner Wohlgestalt weit überlegen. Dann würdest du wirklich Gold für Kupfer tauschen. Aber so ist es nicht." In der Form der Irrealität zeichnet das Eigentliche sich ab. Ja und Nein sind eigentümlich verschlungen miteinander in den Worten des Ironikers. Abstoßung streitet sich mit An-

ziehung in der Brust des andern, doch so, daß die Neigung schließlich siegt und ihr Gegenteil nur als einen treibenden Stachel in sich behält. Sokrates aber zeigt, gar nicht durch Worte, sondern durch seine Selbstbeherrschung, daß er jene höhere Schönheit wirklich besitzt.

Vieles in Sokrates' Liebeswesen ist allerdings Maske. Er gibt sich, als wäre er dem Triebe unterworfen, „untertan den Schönen" (ἥττων τῶν καλῶν Menon 76 C), und er scheint sich an dem verliebten Treiben ganz in der Weise der andern zu beteiligen, nur sie noch zu übertreffen an sinnlicher Leidenschaft. Aber Sokrates ist ein Verwandler. Den scheinbar Begehrten gegenüber zeigt sich sogleich, daß er Herrscher, nicht Knecht, seiner Triebe ist. Das Gespräch mit Charmides, mit dem Alkibiades des gleichnamigen Dialoges, hat schon bei den ersten Worten alle Erotik vergessen. Und der Alkibiades des *Symposions* hat eine Lehre bekommen, die noch eindringlicher ist als die schärfste Katechese: „Ich stand auf, nachdem ich mit Sokrates geschlafen, nicht anders als wenn ich mit meinem Vater oder älteren Bruder geschlafen hätte." So ist denn auch die Wirkung ungeheuer: „Ich staunte sein Wesen und seine Selbstbeherrschung und Tapferkeit an, da ich auf einen solchen Menschen gestoßen war, wie ich nie glaubte einen antreffen zu können an Vernunft und Beherrschtheit." Sokrates steigt durchaus nicht auf die Stufe der andern herab in seinem Verkehr mit den Jünglingen, sondern er gibt ihnen ein Muster wie sie sein sollen: „So muß man sich, lieber Hippothales, mit dem geliebten Freunde unterreden, indem man ihn duckt und demütigt, aber nicht indem man ihn wie du üppig und aufgeblasen macht." Nicht sein Eros ist Maske, Maske ist höchstens die Form, die er annimmt, die Anpassung an das Gesellschaftliche seiner Zeit. Aber dieser Eros des Sokrates unterscheidet sich von jedem andern wie seine Unwissenheit von jeder andern. Wie sie ein tiefstes Wissen so ist sein Eros menschenumschaffende Kraft und mit dem Logos gleichgewichtig gepaart. Wer dieses als etwas ganz Neues erfuhr, für den hatte sich eine Tiefe eröffnet, die er nicht ahnte.

Und nun setzt sich die Ironie in die eigentliche Erörterung, in das erziehende Gespräch fort. Die Form dieses ironischen Verkehrs ist die, daß Sokrates sich neben die Jünglinge stellt,

denen er nach der gewöhnlichen Meinung als Erzieher gegenüber stehen müßte, so wie die Sophisten das wirklich taten. Im *Charmides* heißt es zu Beginn der Untersuchung: „Gemeinsam müssen wir prüfen" (κοινῇ ἂν εἴη σκεπτέον 158 D). Im *Großen Alkibiades* noch stärker: „Wir wollen gemeinsam beraten, auf welche Weise wir so trefflich wie möglich werden können. Denn ich bin weit entfernt, von dir zu sagen, daß du erzogen werden mußt, und gleichzeitig von mir, daß ich es nicht nötig habe" (124 C). Und als später Alkibiades fragt, was er tun solle, da wird ihm erwidert: „Antworten. Und wenn du dies tust, dann wird es mit dir und mir besser stehen" (127 E). Im *Menon:* „Wir scheinen, mein lieber Menon, ich und du Männer zu sein, die gar nichts taugen, und dich scheint Gorgias, mich Prodikos nicht hinreichend erzogen zu haben. Mehr als alles andere müssen wir also den Sinn auf uns wenden und suchen, wer uns auf irgendeine Weise besser machen wird." Und im *Laches* zu den Vätern, die ihn zum Lehrer für ihre Söhne wollen: „Ich sage, wir müssen alle gemeinsam suchen, am meisten für uns selbst den möglichst besten Lehrer — denn wir bedürfen seiner — dann auch für die Knaben. Aber uns so sein zu lassen, wie wir jetzt sind, dazu rate ich nicht . . . Gemeinsam wollen wir für uns selbst und die Knaben Sorge tragen" (201 AB). Wiederum ist hier nicht von Maske zu sprechen. Sokrates kann ja in der Tat nur im gemeinsamen Gespräche suchen, und ihm ist solches Suchen eine ewige Aufgabe, die für niemand vollendet ist, auch nicht für ihn selbst. Und doch: sieht nicht Charmides zu Sokrates auf als der Werdende zu dem Vollendeten? Ja, ist nicht wirklich Sokrates, wie als Erkennender ewig auf dem Wege, so als Seiender in jedem Augenblick vollendet? Und wiederum: ist nicht auch Charmides dem Sokrates notwendig? Ja, ist nicht Charmides, der Jüngling in seiner natürlichen Zucht, auf seine Art — vollendet? So liegt gerade in dieser zarten und verborgen schwingenden Dialektik die eigentümliche Verführung: Ironie ist das Fangnetz des großen Erziehers.

Besonders stark spürt man die Ironie am Schlusse jener aporetisch endenden Dialoge in Platons prima maniera. Du weißt nicht — wer das erfährt, wer es selbst zugeben muß, weil der Logos ihn zwingt, der wird sich gedemütigt fühlen.

Doch Sokrates schließt sich sogleich mit ein: ich weiß auch nicht — und der andere sieht sich aufgenommen in die Gemeinschaft eines Wir, die die Niederlage fast ins Gegenteil verwandelt. Die Teilnehmer am Gespräch trennen sich mit dem Ergebnis: was die Tapferkeit oder die Sophrosyne ist, das haben wir nicht erkannt. Aber jeder empfindet, daß mit diesem Bekenntnis des Nichtwissens längst nicht alles gesagt ist. „Wie sollte ich", so sagt Charmides (176 A), „wissen, was selbst ihr nicht in seinem eigentlichen Wesen ausfinden könnt — wie du (wenigstens) sagst; ich freilich glaube dir nicht völlig (ὡς φῆς σύ· ἐγὼ μέντοι οὐ πάνυ σοι πείθομαι). Und ich selbst, mein Sokrates, meine durchaus den Zauberspruch nötig zu haben (das scherzende Bild vom Zauberspruch ging durch den ganzen Dialog), und was mich betrifft, so steht nichts im Wege, mich von dir bezaubern zu lassen Tag für Tag, bis du sagst, es sei nun genug." Der Schüler hat gemerkt, daß Sokrates eben doch mehr weiß als geradezu nichts, vor allem daß er mehr ist, als er bisher ausgesprochen hat, vielleicht mehr als er aussprechen kann. Und in dieser Überlegenheit, die sich nicht absichtsvoll sondern mit Notwendigkeit verhüllt, und die mit Liebe wunderbar gepaart ist, liegt jene Verführung, welche die Jünger spürten.

Wieder spricht der Alkibiades des *Symposion* am deutlichsten, ja mit Überschärfe es aus, „wie arg er mich betrogen hat. Und nicht nur an mir hat er dies getan, sondern auch an Charmides und Euthydem und sehr vielen andern: er täuscht sie, als wäre er der Liebende, und er erweist sich mehr als Geliebter denn als Liebender". Dieser selbe Wandel ist als Vorgang geformt im *Großen Alkibiades:* zu Anfang erscheint Sokrates als der Verfolgende, Alkibiades als der Widerwillige; zum Schluß sagt derselbe Alkibiades: „Es wird so sein, als hätten wir die Gestalten miteinander getauscht. Denn es ist nicht anders, ich werde dich von diesem Tage ab geleiten, und du wirst dich von mir geleiten lassen." So erweist sich denn die nicht etwa als Maske vorgebundene, wohl aber mit Ironie durchtränkte Erotik und das prüfende Gespräch, dessen Haltung durchaus ironisch ist, zuletzt als höchster Ausdruck des eigentlich sokratischen Wesens: er verwandelt, er er-zieht, er zieht zu sich hinauf und zu seinen höchsten Aufgaben.

Ironie wirkt Abstoßung und Anziehung zugleich[5]). In Alkibiades, wie der Platon des *Symposion* ihn zum Reden bringt, bekämpfen die einander entgegengerichteten Kräfte sich aufs schmerzhafteste. Je näher der andere dem sokratischen Wesen und je geneigter er der sokratischen Erziehung ist, um so mehr nimmt die Anziehung ihr Gegenteil nur als einen Stachel in sich auf. Das Repulsive der Ironie muß dort ganz allein wirksam werden, wo es unmittelbar keine Erziehung geben kann, weil der andere in seiner Art schon starr geworden ist: im Verkehr vor allem mit den zünftigen Weisheitslehrern wie Thrasymachos, mit Tyrannennaturen wie Kallikles, mit pfäffischen Menschen wie Euthyphron. In der *Apologie* schildert Sokrates, wie er von dem Gott berufen die verschiedenen Stände prüft. Er geht zu den Politikern, den Dichtern, den Handwerkern und prüft ihr „Wissen". Und es erweist sich, daß, je höher der Anspruch ist, um so weniger er sich bewährt, ja sich bewähren kann, da den Menschen das Wissen eben nicht gegeben ist, ihnen aber auch die Einsicht in ihr Nichtwissen fehlt. Am schärfsten muß der Zusammenstoß mit den zünftigen Weisheitslehrern sein, die in der *Apologie* nicht genannt sind. Denn selbst bei den Politikern gibt es immer noch ein Handeln aus Trieb, das zum guten Erfolge führen kann — so lehrt der *Menon*. Wer aber allein auf den Besitz der Weisheit und ihre Lehre Anspruch macht, der kann überhaupt nichts wissen und können.

Das Gespräch über die „Gerechtigkeit", aus dem der Bau des *Staates* hervorwächst, ist bei einem Nichtwissen angelangt. Da fährt Thrasymachos dazwischen, als richtiger Doxosoph der genaue Widerpart des Philosophen. Das sei alles pures Geschwätz. Sokrates solle nicht nur fragen, sondern antworten. Und er solle sich hüten, in seine Antwort das und das und das aufzunehmen. Ein unmögliches Ansinnen, das eine Antwort und eine schon von vornherein bestimmte Antwort von dem verlangt, für den es nur ein Suchen gibt. Sokrates wäre Dogmatiker und Sophist, nicht Weisheitsliebender, wenn er sich fügte. Thrasymachos wiederum ist außer Stande diese Unmöglichkeit einzusehen. Er hält das alles für willkürliche Verstellung, für „Ironie" in dem gemeinen Sinne des Wortes. „Ich wußte, du würdest nicht antworten wollen, sondern Versteck spielen (εἰρωνεύσοιο)" (337 A). Er wüchse über sich selber hin-

aus, wenn er begreifen könnte, daß diese Ironie nicht gewollt, sondern gemußt ist.

Gewiß ist Spiel in Sokrates' Haltung. So wenn er sein Erschrecken malt über das Dazwischenfahren des Thrasymachos, wenn er bittet, man möge ihn lieber bemitleiden als ihm zürnen. Aber gerade das, was der andere für Heuchelei halten muß, „ich kann nicht" (οὐ δυνάμεθα 336 E), das ist ganz echt oder enthält wenigstens ein ganz Echtes. Und „du bist der Stärkere" (ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν), das ist zwar in Platons Sinne nicht richtig. Aber für die gemeine Vorstellung ist der wissende Thrasymachos dem nichtwissenden Sokrates überlegen. Doch nun beginnt das eigentümliche Spiel, das man die ironische Selbstverstrickung nennen könnte. Der Wissende „glaubt eine ganz schöne Antwort im Besitz zu haben (ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην 338 A), die er an den Mann bringen will. Und gerade dieser Mangel an Selbsterkenntnis, der zugleich ein Mangel an Ironie ist, bringt den „Starken" zu Falle. Denn sobald diese ganz schöne Antwort heraus ist, ist es für Sokrates ein Leichtes, sie in ihrer Nichtigkeit zu erweisen. So wird der scheinbar Unterlegene zu dem in Wahrheit Überlegenen. Wie hinter der Unschönheit des Sokrates eine Schönheit höherer Ordnung sich verbarg, hinter der Verliebtheit eine echtere Liebe, so wird hinter dem Nichtwissen ein tieferes Wissen sichtbar. Sobald aber dieses Neue sich zeigt, tauschen das Wissen des Sophisten und die Unwissenheit des Philosophen ihren Rang, und die Zuhörer des Gespräches erfahren jenes eigentümliche „Umspringen" und das innere Erstaunen, das es erweckt.

Hegel[6]) hat die Sokratische Ironie als die eine Seite der Sokratischen „Methode" angesehen (die Mäeutik ist die andere). „Was Sokrates damit bewirken wollte, war, daß sich die anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten." Unzweifelhaft ist damit etwas Wesentliches der Wirkung richtig beschrieben. Aber man wird das Phänomen immer mißverstehen — und in der philosophischen Literatur, deren Auffassung Hegel bestimmt zu haben scheint, ist dieses Mißverständnis nicht selten —, wenn man für eine gewollte pädagogische Maßregel hält, was doch nur als ein gemußtes Sein wahrhaft erziehen konnte. Echte Ironie enthält in sich die Spannung, daß sie auf der einen Seite täuschend verhüllt, auf der andern

rückhaltlos das Seiende sagt. Ebensowenig wie Sokrates über das Miteinander von Silensgestalt und innerer Schönheit verfügte, ebensowenig stand es ihm frei, sein Wissen hinter einem Nichtwissen willkürlich zu verstecken. Sondern beides ist in einem ewigen Kreislauf oder Pendelschwung verbunden. Offenbar wußte er. Denn er führte die andern, und die zu wissen glaubten, erwiesen sich bald vor ihm als nichtwissend. Insbesondere aber wußte er nach seinem eigenen immer wiederholten Wort, daß er nicht wisse. So schwingt das Wissen zu seinem Gegenteil hinüber. Und wirklich wußte er nicht auszusagen, was das Gerechte sei, und war durch dieses Nichtwissen sein nie zu Ende kommendes Prüfen und Fragen bestimmt. Aber nun kehrt das Nichtwissen in ein letztes Wissen zurück. Denn das Nichtwissen im Logos war gegründet auf ein Darleben des Nichtgewußten. Und wo kann es ein tieferes Wissen geben, als wenn man im Leben und Sterben eben das ist, wonach man in Worten zu forschen niemals abläßt?

Was Goethe in einem Aphorismus des Nachlasses von Kant sagt: „Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis und deutet ironisch immer darüber hinaus"[7]), das paßt — wenn man den „Vorsatz" nicht preßt — auf den Sokrates, wie wir ihn bisher im schaffenden Spiegel der platonischen Kunst gesehen haben. Es paßt erst recht auf Platon, in dessen Schöpfung Sokrates die Kraft der Mitte ist. Wie Sokrates und Platon „der Doppelstern sind, den auch die stärksten Instrumente nicht völlig zerlegen werden" (Emerson), so gibt es zwischen sokratischer und platonischer Ironie keine scharfe Grenze, und auch was uns bisher an Sokrates sichtbar wurde, mochte es noch so oft im Leben des Sophroniskos-Sohnes sich zeigen, es bedurfte des Platon, um gerade so sichtbar zu werden. Allmählich aber steigen wir zu Formen der Ironie empor, die ganz allein Platon, der Künstler und der Metaphysiker, zu verantworten hat.

Wie der Künstler Platon in den reichen Gestaltungen seiner Werke auch die Ironien mannigfach verbindet und verschlingt, von dieser ironischen Polyphonie gibt auf engem Raum das reichste Beispiel der Dialog *Euthydem.* Ihn füllt zum größeren Teile die Hanswurstiade, die von den beiden sophistischen

Fechtmeistern und Possenreißern aufgeführt wird mit einem Feuerwerk der tollsten eristischen Kunststücke, Trugschlüsse, Äquivokationen. Hier wäre ein Kampf so ganz vergeblich und so sehr unter der Würde des Sokrates, daß die schneidendste ironische Abwehr seine einzige Gegenwirkung sein kann. Er preist die beiden als Besitzer der wahren Wissenschaft weit mehr als den Großkönig um seiner Herrschaft willen (274 A). „Du verstehst dich durchaus besser auf das philosophische Zwiegespräch (κάλλιον ἐπίστασαι διαλέγεσθαι 295 E) als ich, der ich nur die Kunst eines einfachen Menschen habe", so sagt der Meister des Dialoges und der Dialektik zu einem der beiden Falschmünzer. Und er ermuntert sie, da sie doch bisher gescherzt hätten, nunmehr Ernst zu machen (278 C). Wenn sie endlich mit ihrem Ernst herauskommen, dann wird es erst etwas ganz Schönes geben (288 C). Dann werden sie auch die Erkenntnis aufweisen, in deren Besitz man sein künftiges Leben recht zubringen wird (293 A). Und wie ein Komödienparasit stellt er sich ganz so, als sei er der Sklave ihrer Weisheit. In diese Hanswurstszenen nun sind Stücke eines ernsten erziehenden Gesprächs hineingeflochten, das Sokrates mit dem jungen Kleinias durchführt. Und wenn er in jenen Szenen eine boshafte und grimmige, gleichsam repulsive Ironie überall handhabt, so läßt er in diesem die Töne der gütigen, attraktiven Ironie nur ganz leise und gelegentlich hören. So als er den Zögling „schönster weisester Kleinias" anredet (290 C), oder als er sich in der bekannten Weise neben den andern stellt: „Fast haben wir uns schon lächerlich gemacht vor den Fremden, ich und du, Sohn des Axiochos" (279 C). Vereint also ergäbe das die „doppelte Ironie", die Friedrich Schlegel dann gegeben sieht, „wenn zwei Linien von Ironie parallel nebeneinander laufen, ohne sich zu stören, eine fürs Parterre, die andere für die Logen"[8]).

Aber nun sind ja die beiden Szenenreihen des Dialogs ständig gegeneinander gerichtet und aufeinander in ironischer Spannung bezogen. Allerdings zeigt Sokrates den beiden Sophisten in einem vorbildlichen Gespräch, wie sie es zu machen hätten. Aber es ist ganz Ironie von jener beißenden Art, wenn er vorauszusetzen vorgibt, daß sie es so machen würden, und daß man sich dann etwas ganz besonders Schönes zu versprechen

habe (278 D, 288 C). Umgekehrt wird es noch drastischer. Schon daß er vorgibt, sie beide, Kleinias und er, hätten sich lächerlich gemacht, nicht nur schlechthin, sondern vor den Fremden (279 D), ist ein arges Stück. Und fast zum Possenspiel wird es, als er, an einem Punkte angelangt, wo es nicht weiter geht, bei den Sophisten um Hilfe nachsucht. „Als ich in diese Schwierigkeit hineingestürzt war, da schrie ich mir nunmehr die ganze Stimme aus und bat die Fremden, wie man die Dioskuren anruft, uns zu retten, mich und den Knaben, aus diesem Wogenschwall des Logos" (ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου 293 A). Von ihnen kann er allerdings erwarten, „daß sie die Erkenntnis aufweisen werden, die man haben muß, um schön durch das künftige Leben zu gehen"!

Aber nicht genug mit diesem Parallelismus der Ironien und ihrer ironischen Spannung gegeneinander. Nun werden die Gespräche mit allen diesen Ironien von Sokrates seinem Jünger Kriton erzählt, ironisch — denn wie könnte Sokrates anders? — erzählt. Und wie das Ganze so noch einmal in ein ironisches Medium getaucht wird, ließe sich mit Schlegel von einer „Ironie der Ironien" reden, wenn nicht hier gleichsam eine noch höhere Dimensionalität erreicht wäre. Man atmet diese Luft überall, ohne ihrer immer gewahr zu werden. Aber an einer Stelle macht sie alles, was da erzählt wird, plötzlich transparent. Sokrates läßt seinen Kleinias so kluge Dinge sagen, daß Kriton, der Zuhörer, stutzig wird und den Berichtenden unterbricht. Kriton: Wie sagst du, Sokrates, jenes Jüngelchen hätte dergleichen gesagt? Sokrates: Glaubst du nicht, Kriton? Kriton: Nein, beim Zeus, durchaus nicht. Denn ich glaube, wenn er dies gesagt hätte, so würde er weder den Euthydemos noch irgendeinen anderen Menschen mehr nötig haben zu seiner Erziehung. Sokrates: Aber du seltsamer Kriton, sollte etwa irgendeiner von den Höheren (das heißt den Göttern) dabei gewesen sein und das gesagt haben? Kriton: Ja, beim Zeus, Sokrates, das scheint mir in der Tat, von den Höheren, und zwar weit Höheren! — Nun fühlt jeder durch dieses ironische Spiel, daß wir nicht den Kleinias, sondern den Sokrates gehört haben. Die Überzeugung, daß Sokrates genau berichte, wird erschüttert, die Illusion des inneren Gespräches wird durchbrochen wie in einer romantischen

Komödie. Aber wir sind nicht in einer romantischen Welt; undenkbar wäre es, daß diese ironische Auflösung auch das Rahmengespräch ergreifen könnte. Die flimmernde Bewegung zerrinnt doch nicht, und die höchsten ironischen Lichter bleiben haften an der Gestalt des Wissenden-Nichtwissenden.

Nach einem Wort Friedrich Schlegels „enthält und erregt Ironie ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung"[9]). Man kann sich des Argwohns schwer erwehren, ob nicht bei Friedrich Schlegel eben jene Mitte, auf die Platon immer zielt, durch einen leeren Raum ersetzt sei. Dennoch hat er tiefe Einsichten, und gerade durch das Mittel der platonischen Werke, in das Wesen der Ironie getan. So wird in jenen Worten der Punkt aufgezeigt, wo Ironie geradewegs in das Metaphysische hineinweist, und die letzte Höhe, zu der sie sich in dem ironischen Metaphysiker Platon erhebt. Der platonische Sokrates trägt das sokratische Geheimnis und die sokratische Ironie, die jene Spannung zwischen dem Nichtwissen im Wort und dem Wissen im gelebten Leben ausdrückt und überspannt, aber er trägt, wie er mit Platon und in ihm vorwärts in die Jahre wächst, noch das platonische Geheimnis und die platonische Ironie dazu. Ist es nicht wunderbar, wie Platon das Höchste, was er zu zeigen hat, mit Ironie umhüllt? Wo er im *Phaidon* an die Urbilder nahe herankommt, heißt es: „Wenn es das gibt, wovon wir immer schwätzen, ein Schönes und ein Gutes und die ganze Wesenheit dieser Art", und anderwärts spricht er von ihnen als „jenen viel Beschwätzten", wie wenn er mit Absicht geringschätzige Worte wählte[10]). Weiter führt die Erörterung im Mittelpunkt des *Staates*. Es ist früher gezeigt worden[11]), wie lange das Gespräch dem Letzten, Höchsten ausgewichen ist, und wie nachdrücklich auf diese Umwege hingewiesen wird, als man sich nun der „vollendetsten Ausarbeitung" (τελεωτάτη ἀπεργασία) nähert. Aber trotz aller gespannten Erwartung wird die höchste Vollendung nicht erreicht. Sokrates erweist sich als der Nichtwisser. „Wie aber, scheint es dir recht, über das, wovon man kein Wissen hat, zu sprechen, als wüßte man?" (506 C). Und als die Zuhörenden sich zufrieden erklärt haben, auch über das Gute wie über alles Frühere nur Vorläufiges zu ver-

nehmen, da sagt er noch einmal ironisch: „Auch mir wird das genügen, und zwar gar sehr. Aber daß ich nur nicht außer Stande bin und, wenn ich nun trotz meiner Bereitwilligkeit mich nicht zu benehmen weiß, mich lächerlich mache!" (506 D). Da ist es die Unaussagbarkeit der höchsten platonischen Sicht, die durch die Ironie des sokratischen Nichtwissens symbolisiert wird. Schließlich zeigt sich das „Gute", „noch jenseits des Wesens, an Erhabenheit und Macht überragend" (509 B). Da fällt Glaukon „in sehr spaßigem Tone" ein: „Beim Apoll, ein ganz dämonisches Übermaß (καί ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς 509 C). Worauf Sokrates ihm erwidert: „Daran bist ja du schuld, der du mich zwingst meine Meinung darüber zu sagen." Hier liegt recht eigentlich, um mit Schlegel zu sprechen, die Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung vor. Und ausgedrückt wird diese ironische Spannung nicht nur mit den gewöhnlichen Mitteln der sokratischen Ironie, des sokratischen Nichtwissens, sondern auch noch dadurch, daß das Derb-Komische sich unmittelbar gegen das Feierlichste setzt. So wird hier die Ironie nicht nur von Sokrates getragen, sondern sie spannt sich auch von dem andern Unterredner zur „Sache" hinüber, und man sieht schon daraus, daß es sich hier nicht allein um sokratische Ironie, sondern um einen Sachverhalt reicherer Ordnung handelt. Als im *Symposion* nach so vielen anderen Ansätzen die Rede des Sokrates den Weg zum Reiche der ewigen Formen öffnen soll, begibt sich etwas Merkwürdiges. Nicht eigentlich Sokrates führt, sondern er zeigt, wie die Seherin Diotima ihn selber geführt habe. So wenig man zweifelt, daß Diotima in allem Wesentlichen ein Geschöpf des platonischen Sokrates ist — gleichsam die höchste Gestaltwerdung jenes mehr oder minder unbestimmten „Jemand", den er so oft spielend in Gespräch und Redekampf als einen andern aus sich heraussetzt, um sich ironisch hinter ihm zu verbergen —, so uneinig ist man sich über Sinn und Absicht dieser Erfindung. Sokrates trage hier Dinge vor, die nicht Lehre des historischen Sokrates waren? Aber unendlich vieles in den Dialogen Platons spricht Sokrates aus, woran der Sohn des Sophroniskos nie einen Gedanken gewandt hat. Eine feine Höflichkeit sei das für Agathon, daß er nicht von Sokrates selbst überwunden werde? Aber so

sehr die vollendete Liberalität einer geformten und ihrer selbst sicheren Gesellschaft Sprache und Ausdrucksform der platonischen Dialoge bestimmt, so wird man aus der gesellschaftlichen Sphäre diese höchste Schöpfung Platons niemals vollständig ableiten können. Sokrates durfte als der Dialogiker keine Rede halten und Platon mußte um der Einheit des sokratischen Bildes willen in einen Dialog auflösen, was sonst Rede gewesen wäre? Aber im *Phaidros* spricht Sokrates lange Reden, und die technische Erwägung gibt ebensowenig wie die gesellschaftliche eine letzte Antwort auf die Frage. Richtiger ist dieses gesehen, daß der Nichtwisser nicht zu der höchsten Erfüllung der philosophischen Aufgabe führen darf[12]). Jedoch das Ganze verlangt eine weitere Umsicht.

Als Sokrates nach so vielen Vorgängern zu sprechen beginnt, wird sogleich klar, daß eine neue Ebene erreicht ist. „Ich habe eingesehen, daß ich mich damals lächerlich gemacht habe, als ich euch zugestand, ich wolle an meinem Teil mit euch den Eros preisen, und gewaltig in Liebesdingen zu sein behauptete, da ich doch von der Sache nichts verstehe, wie man irgend etwas preisen müsse. Denn ich meinte in meiner Plumpheit, man müsse die Wahrheit sagen" (198 C). Mit diesem einen letzten Wort wird alles Frühere entwertet von dem Neuen, muß sich rechtfertigen vor dem überraschend einfachen Gedanken — der Wahrheit. „Die Wahrheit ist es, vielgeliebter Agathon, der du nicht widersprechen kannst. Denn dem Sokrates zu widersprechen ist nicht schwer" (201 C). Und dieser Abstand der neuen Schicht von der alten wird fühlbar gemacht durch die bekannten Formen der Ironie. „Ich kannte also die rechte Weise der Lobpreisung nicht, und ohne es zu wissen, habe ich euch zugestimmt, daß auch ich an meinem Teil eine Preisrede halten wolle. Die Zunge also hat versprochen, der Geist aber nicht. Fahr es denn dahin! Denn ich preise nicht mehr auf solche Art — würde ich's doch nicht vermögen. Wohl aber will ich, wenn es euch recht ist, die Wahrheit sagen nach meiner Weise, nicht mit dem Blick auf eure Reden, damit ich mich nicht lächerlich mache." So weist die Ironie und verhüllt zugleich den Weg von den Vielen zu Sokrates empor.

Aber kaum hat Sokrates begonnen, so ist er selbst nicht mehr der Höchste. Ein Höheres erhebt sich über ihn. Diotima

katechisiert ihn, wie sonst er die andern. Sie ironisiert ihn und lacht ihn aus (202 B). Sie findet die Antwort auf eine seiner Fragen „auch für ein Kind klar" (204 B). Und vor allem aufklärend sind ihre Worte, die den Schritt zur höchsten Erfüllung anzeigen: „In dieses Liebeswesen kannst vielleicht auch du eingeweiht werden. Die vollendeten Weihen der höchsten Schau aber, um derentwillen auch dieses ist, wenn einer richtig den Weg nimmt, — ich weiß nicht, ob du dazu imstande wärest" (209 E). Die eine Kraft gleichsam, die aus Sokrates den Schönreden und Halbwahrheiten der Vielen sich entgegenstellt, erfährt sogleich eine ironische Spaltung in den Sokrates, der das Prinzip der Wahrheit vertritt, aber sonst nicht weiß, und die Seherin, die zu den höchsten Geheimnissen führen kann. Die ironische Spannung zwischen ihm und den andern wird an dem entscheidenden Punkte überhöht von einer ironischen Spannung zwischen dem Wahrheitssucher und einer Kraft, die durch ihn hindurchscheinend doch über ihm ist. Man bleibt ungewiß, ob Sokrates „eingeweiht" wurde, und erst recht, ob man selbst zum Epopten des Mysteriums bestimmt ist. Und so hebt die Stufenleiter ironischer Spannungen den Leser empor zur Ahnung eines höheren Daseins und hinterläßt den Trieb unablässigen Forschens nach dem Geahnten. Sie erregt, mit Friedrich Schlegel zu sprechen, ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten[13]).

Eine andere Art der Ironie, mit der der Künstler Platon Ähnliches will, ist das was man die ironische Gewichtsverschiebung im Kunstwerk nennen könnte. Das *Symposion* ist ein Gespräch vom Wesen des Eros, und alle Reden haben das eine klar gesetzte Ziel. Ganz anders die Liebesreden des *Phaidros*. Dieser Dialog geht ja von der Redekunst aus und der leidenschaftlichen Bewunderung, die Phaidros für sie hat, Sokrates zu haben vorgibt. Die von Phaidros vorgetragene Rede des Lysias handelt als Muster eines abstrusen rhetorischen Schulthemas über den Satz, daß man dem Nichtliebenden eher zu Gefallen sein müsse als dem Liebenden. Die Liebe ist für den Redemeister ganz ohne tieferen Sinn, und Sokrates hat sehr recht damit, daß an Stelle des Liebenden und Nichtliebenden ebensogut der Reiche und der Arme, der Jüngere und der Ältere oder etwas beliebiges anderes stehen könnte

(227 C). Die erste Rede des Sokrates will zunächst nur zeigen, wie sich über denselben Gegenstand auch anderes und sogar Besseres sagen läßt. Und dann erst scheint Sokrates sich auf den Gehalt zu besinnen. Lysias und er haben den Eros gekränkt. Er will durch eine trinkbare Rede das Salzige, was man gehört habe, fortspülen. Aber daß man sich auch hier — scheinbar — noch auf der Ebene des rhetorischen Wettkampfs bewegt, zeigt der Rat an Lysias, er solle nun seinerseits möglichst schnell der Rede des Sokrates eine eigene mit demselben, jetzt umgewendeten, Thema nachfolgen lassen (243 D).

Nachdem die dritte Liebesrede, die zweite des Sokrates, sich mit dem Aufschwung der Mania in den Ideenhimmel erhoben hat, kehrt die Erörterung um so gründlicher zur Erde zurück. Es ist, als sei von so hohen Dingen gar nicht die Rede gewesen, sondern alles, was jetzt kommt, handelt von der rhetorischen Technik, von der Ausbildung des Redners, vom Verhältnis des geschriebenen zum gesprochenen Wort. Wenn man den Dialog buchstäblich nimmt, so geht es in ihm um die Rhetorik, und die Liebesreden sind rhetorische Beispiele, etwa um den richtigen oder falschen Aufbau einer Rede oder den Gegensatz von schriftlich ausgearbeitetem und improvisiertem Logos anschaulich zu machen. Aber schon der erste Eindruck sagt, daß es so nicht wirklich sein kann. Und in der Tat hätte sich, wer den Sachverhalt endgültig so bezeichnen wollte, von Platons ironischer Kunst irreführen lassen. Denn wie es Bilder gibt, bei denen die Mitte leer bleibt und das Schwergewicht durch das Spiel von Linien, Farben, Lichtern ganz unerwartet in eine Ecke verschoben ist, ähnlich erhält, wenn man jetzt den Dialog überschaut, das was bisher Mittel schien, als eigentlicher Sinn des Ganzen den stärksten Glanz, der nun auch auf das noch einstrahlt und ihm einen tieferen Gehalt gibt, was, solange man diese ironische Verschiebung der Gewichte nicht erkennt, als der Hauptzweck erscheinen mußte.

Noch bewußter herausgearbeitet ist dieselbe Künstlerironie in zwei Dialogen der Spätzeit, dem *Sophisten* und dem *Staatsmann*. Eigentümlich sind hier miteinander verquickt die langen formal-dialektischen Übungen, mittels der Zweiteilung zur Definition zu gelangen, und das Suchen nach jenen geistigen Wesenheiten, die mit dem Namen des Sophisten, Politikers

und Philosophen bezeichnet sind. Hört man auf das was gesagt wird, so ist diese Gegenstandsforschung formales Mittel, „die Untersuchung über den Politiker nur darum vor uns hingestellt, damit wir in allen Dingen dialektischer werden" (Pol. 285 D). „Denn das Körperlose, das Schönste und Größte, welches nur durch den Logos, sonst durch nichts, klar aufgewiesen wird, um dessentwillen ist all das, was jetzt besprochen worden ist" (286 A). Aber doch wieder können wir jene Zuordnung des Sophisten zur Angelfischerei und vieles andere ähnlicher Art nicht mit feierlich gehaltener Miene anhören. Und wenn im vollen Ernst die Menschen und die Vögel als Zweifüßler den Vierfüßlern entgegengestellt würden (266 E), so hätte Diogenes ganz recht gehabt, die platonische Abgrenzung mit seinem gerupften Hahnen zu verspotten. Aber auf das Komische unserer Einteilung wird ja im Dialog selbst nachdrücklich hingewiesen (266 BC). Ironische Spannungen scheinen sich hier zu verraten einmal zwischen richtigen und falschen Einteilungen, um das kritische Bewußtsein zu wecken, andererseits zwischen Absicht und Ausführung, zum Zeichen dessen, daß allerdings diese Übungen auf das Wichtigste vorbereiten, aber eben nur vorbereiten.

Liegen diese ironischen Spannungen auf der Seite der Form, so zieht sich eine andere ironische Spannung durch das Gegenständliche. Man sucht den Sophisten, doch wie in einem Spiel mit verbundenen Augen trifft man auf den Philosophen. Und die Frage entsteht, ob man mit dieser Definition dem Sophisten nicht zu viel Ehre antue (Soph. 231 A). Aber ist es nicht der Philosoph, den man eigentlich sucht und meint, dessen Bild hinter allem steht, dessen Definition gegeben werden soll, nachdem Sophist und Staatsmann bestimmt sind? So ist hier eine ironische Spannung zwischen dem was man eigentlich definiert, und dem was letzten Endes gesucht wird, und sie wird verstärkt dadurch, daß man wie zufällig auf einen Augenblick dem eigentlichen Ziel ganz nahe kommt.

Dann aber sind doch auch die dialektische Übung und der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, nicht so zufällig gegeneinander, wie es manchmal den Anschein haben soll. Ja es ist unwahrscheinlich, daß in reinem Ernst die Definition des Politikers nur den Wert einer dialektischen Übung

hätte, wie im Dialog allerdings gesagt wird (Polit. 285 D). Damit scheint vielmehr das Wertverhältnis ironisch verschleiert. Denn die dialektische Übung will ja schließlich das Ziel der Wesensforschung und -schau vorbereiten, und dieses Ziel ist das Ziel des Philosophen, dessen Erscheinungsform es von der des Sophisten und des Politikers zu sondern gilt. So fallen das materielle und das formale Ziel zuletzt in eins zusammen. Und auch die ironischen Spannungen auf beiden Linien sind nicht zufällig gegeneinander. Sie bezeichnen beide Male ein Bedingtes und weisen in die Tiefe des Unbedingten vordeutend hinein.

Damit führen die beiden Dialoge auf eine letzte Form ironischen Spiels: die wortlose Ironie, die dadurch entsteht, daß Sokrates durch sein schweigendes Dabeisein Träger unausgesprochener aber fühlbarer ironischer Spannungen wird. Hinter den beiden Definitionen, der des Sophisten und der des Politikers, steht als Aufgabe die des Philosophen. Auf sie wird wiederholt hingedeutet, sie wird so sehr erwartet, daß man meist einen dritten Dialog, den „Philosophos", suchen zu müssen meint und ihn entweder in einem anderen Dialoge wiederfindet oder sich damit hilft, in den beiden erhaltenen Dialogen den Torso einer unvollendeten Gesprächstrilogie zu sehen[14]). Aber ob man damit nicht selbst das Opfer einer platonischen Ironie geworden ist? Eine ironische Spannung geht von dem schweigend zuhörenden Sokrates zu dem Gespräch des eleatischen Gastfreundes und seiner jugendlichen Gesprächspartner hinüber. Gesucht wird der Weg zum Höchsten. Sokrates steht daneben, der diesen Weg bei Platon vertritt. Und dieselbe ironische Dialektik, die von den Definitionen der beiden Dialoge zu der sich verbergenden Definition des Philosophen hin und von dieser zu jenen zurückführt, schwingt in der verhüllteren Weise dieser späten, doch immer noch gestalthaften Werke zwischen den Trägern des dialektischen Übungsgespräches und dem Philosophen, der wie ein homerischer Gott „in Luft verborgen" dabeisteht. —

Die sokratische Ironie, in ihrem Mittelpunkt erfaßt, drückt die Spannung aus zwischen dem Nichtwissen, das ist der Unmöglichkeit, in Worten allerletzt zu sagen „was das Gerechte ist", und dem Darleben des Nichtgewußten, dem Sein des gerechten

Mannes, das ihn bis in die Ebene des Göttlichen hebt. Für Platon wird die sokratische Frage „in Worten" (ἐν λόγοις) beantwortbar. Aber diese Antwort wird erst vollkommen in der Schau der ewigen Formen und in der ahnenden Erkenntnis dessen, was jenseits alles Seins ist. So wiederholt sich hier auf einer höheren Ebene noch einmal dasselbe Grundverhältnis, derselbe Widerstreit des Bedingten und Unbedingten. Und damit zeigt sich die platonische Ironie, nachdem sie die ganze Didaxis und den ganzen Zauber der sokratischen Gestalt in sich aufgenommen, noch weit darüber hinaus als Hüllerin und Hüterin des platonischen Geheimnisses. Wie aber in einem griechischen Bildwerk das Gewand nicht allein verhüllt, sondern auf eine sehr bestimmte Weise das Verhüllte wiederum offenbart, so ist Platons Ironie zugleich Führerin auf dem Wege zu den ewigen Formen und dem was jenseits des Seins ist.

KAPITEL VIII / DIALOG

So wenig Begriffe wie Logos und Eidos sich vollkommen angemessen auf deutsch sagen lassen, so wenig sind die deutschen Worte Innerlichkeit oder Landschaft ins Griechische übersetzbar. Auch wo der Grieche die Welt flieht, geschieht es nur, weil die Welt, die er sucht oder fordert, nicht mehr oder noch nicht da ist. Seine Einsamkeit ist Zufall oder Not, nicht Glück oder Weg zu menschlicher Vollendung. Und wenn die Einsamkeit des tragischen Helden in der sophokleischen Tragödie zu seiner Vollendung gehört, so doch zugleich zu seiner Vernichtung. Denn vom Wesen des Griechen ist unablösbar die Gemeinschaft, und daß er in ihr sich darstellt. Gesehen und gehört werden wollen und müssen ist — wenn auch nur als συναίτιον — unter den tiefsten Voraussetzungen dessen was man griechische Form nennt[1]).

Epideiktische Rede, Rede die sich zeigt oder in der man sich darstellt, ist eine anerkannte und abgesonderte Gattung der antiken Beredsamkeit. Aber etwas von Epideixis ist in jeder griechischen Rede, und man könnte alle rednerische Form in eine Skala ordnen je nach der Stärke dieses schauspielerischen Elements. Zweckrede enthält weniger davon als Prunkrede, Zwiegespräch weniger als Rede des Einzelnen. Und am entferntesten von aller Epideixis würde das echte sokratische Gespräch stehen. Denn nie hat es in Griechenland Worte gegeben, die so ganz nur auf das „Seiende" gingen wie die, die aus dem Munde des Sokrates kamen, und die er anderen zu entlocken

suchte. Darin unterschied er sich vor allem, daß er nur einfach w a r und sich nicht darstellte. Vielleicht wird was jeder fühlt noch deutlicher durch einen Vergleich mit Diogenes „dem Hunde", der sich doch auf Sokrates berief. Bei ihm ist diese Abwesenheit aller Selbstdarstellung bewußt und wieder zu einer Selbstdarstellung geworden.

Es ist ein ständig wiederkehrender Zug in den platonischen Dialogen, daß Sokrates sein Zwiegespräch in einen bis an die Wurzeln hinabreichenden Gegensatz zu dem fortlaufenden Vortrag der Sophisten stellt. Der Dialog *Protagoras* ist ganz auf diesen Widerstreit gebaut, noch in den *Gorgias* klingt er hinein. Sokrates kann nicht Reden halten wie die Sophisten, kann ihnen „aus Gedächtnisschwäche" nicht zuhören. Bestehen sie auf dieser Form und gehen auf seine Weise des Zwiegesprächs nicht ein, so ist er nicht fähig weiter teilzunehmen. Der Redekünstler wiegt sich in dem Wohllaut des eigenen Wortes. „Wie bronzene Gefäße, welche angeschlagen werden, lange dröhnen und ausschwingen, wenn sie nicht jemand anfaßt, so ist es auch mit den Redemeistern: auf eine kleine Frage lassen sie ihre Rede zum Langlaufe los" (Protag. 329 A). Sokrates aber ist ganz darauf gerichtet, daß die Wahrheit zu Tage komme; am Rechtbehalten liegt ihm gar nichts (Gorgias 457 E). Freilich, auch das Zwiegespräch kann etwas Verlogenes haben und Mittel der Selbstdarstellung werden. Die Allerweltskünstler, die Sophisten, mußten ja auch im Wortkampf ihren Mann stehen, und bei Platon nehmen sie das ausdrücklich in ihr Programm auf (Prot. 329 B. Gorg. 447 C). Ja das Akrabatenpaar, das mit seinen dialektischen Kunststücken in Platons *Euthydem* auftritt, gibt geradezu eine Vorstellung im Rede- und Antwortspiel. „Zeigt euch!" sagt Sokrates zu ihnen. „Alle forderten sie gemeinsam auf, ihre Fähigkeit in der Kunst zu zeigen" (274 D). Auch der platonische Sokrates greift oft absichtlich zu derben Trugschlüssen, wenn er übertrumpfen, erschrecken, auf die ärgsten Torheiten durch Verblüffung aufmerksam machen oder auch das richtige Ziel auf falschem Wege zeigen will. Und wer von außen kam, dem mochte ein Stück sokratischen Gesprächs oft nicht anders klingen als wie ein Fetzen sophistischer Katzbalgerei. Unendlich getrennt aber waren sie durch die letzte Absicht: selbst wenn Sokrates Sophistenart

annahm, wenn er (wie es im *Kleinen Hippias* heißt) „wissentlich täuschte", auch dann noch war sein Wille „auf die Sache" gerichtet.

Denn dies stellt er ja in der *Apologie* als sein Amt dar, das der Gott ihm aufgetragen habe. „Umhergehend suche ich und forsche nach dem Willen des Gottes bei Bürgern und Fremden, wenn ich einen für weise halte. Und wenn er es mir nicht zu sein scheint, dann komme ich dem Gotte zu Hilfe und zeige, daß er nicht weise ist" (23 B). Die Zeit war — wie die unsere — erfüllt von aller Art geistiger Falschmünzerei. Sokrates sah sich von dem Gotte berufen zu prüfen, zu scheiden, die Töpfe zu beklopfen, ob sie heil seien oder Sprünge hätten. Eine Behauptung, der er begegnete, prüfte er, indem er „das Ganze, wovon die Rede gerade ging, auf seine Grundlage zurückführte" (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον Xen. Mem. IV 6, 13). Und es pflegte sich dann zu erweisen, daß der andere über das „Was ist?" nicht Rechenschaft zu geben wisse. „Ich gehöre zu denen, die sich gern des Irrtums überführen lassen, wenn ich etwas Nicht-Wahres sage, gern den andern überführen, wenn er etwas Nicht-Wahres sagt, und nicht weniger gern überführt werden als überführen" (Gorg. 458A). Sokrates' Elenktik kann nur im Zwiegespräch wirksam werden. Elenktik ist ein Schritt auf dem Wege der Paideia. Erziehen, das heißt: wissend machen. Wissen aber ist nichts, was — wie in kommunizierenden Röhren — „aus dem Vollen in das Leere läuft" (Symp. 175 D). Es sind die falschen Erzieher, die da meinen, „sie legten die Erziehung in die Seele, während sie vorher nicht darin sei, wie wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten" (Staat 518 B). Demgegenüber steht, wie jeder weiß, das sokratische, das ewige Prinzip aller Erziehung, daß nur das haftet, was der Mensch selber aus sich hervorbringt. Das ist ja eine beständige Rede bei dem platonischen Sokrates, „daß die Fragenden, wenn jemand recht zu fragen versteht, selbst alles sagen, wie es sich verhält"[2]). Was man die „Anamnesis-Lehre" des *Menon* nennt, ist ein halbmythischer Weg zu dem präexistenten Eidos, welcher auf jener gewiß ursprünglich sokratischen Überzeugung ruht. Der liebende Erzieher, der Mäeutiker, schafft sich hier seine Form, den Dialog, der den Schüler zum eigenen Bejahen, Verneinen, Wahr-

heit-finden, mit einem Wort zum „Philosophieren" bestimmt. Xenophon läßt den Sokrates auch mahnende, erziehende, erbauliche Ansprachen halten. Er weiß auch über seine Methode etwas zu sagen, wenn er nicht Gespräche führte, sondern „wenn er selbst etwas in der Rede durchging. Dann nahm er den Weg über das, worüber man vor allem andern einer Ansicht war, in der Meinung, daß darin die Sicherheit der Erörterung liege" (Memor. IV 6, 15). Das ist ein Gegensatz zu dem platonischen Sokrates, besonders zu dem, was dieser selbst über Rede und Zwiegespräch als seine Ansicht bekennt. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Xenophon aus echter Erinnerung an den Protreptiker Sokrates schöpft. Aber auch dann hätte Platon noch die größere Wirklichkeit, weil er das Einzigartige und Unterscheidende bewußter herausgestellt hätte. „Sokrates fragte, aber er antwortete nicht; denn er bekannte, nicht zu wissen" (Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνατο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι), so hat Aristoteles (Soph. El. 183 b 7) das sakratische Verfahren auf die kürzeste Formel gebracht und es zugleich von dem Mittelpunkt der sokratischen Denkhaltung her begründet. Bei Platon wandelt Sokrates selbst da noch, wo er eine Rede halten muß, sei es weil das Gesetz des Staates oder die Regel des Gastmahls es verlangt, den fortlaufenden Fluß nach Möglichkeit in dialogisches Gefüge. Ausnahmen gibt es auch bei ihm, aber sie werden zumeist ausdrücklich als Ausnahmen bezeichnet, im *Protagoras, Menexenos, Phaidros.* In den großen Mythen ist allerdings der Punkt erreicht, wo die Rede des platonischen Sokrates wohl am entschiedensten über die des historischen hinauswächst.

Durch Sokrates ist eine dialogische Bewegung in das griechische und damit in das abendländische Geistesleben hineingekommen, die vorher schlechthin nicht vorhanden war. Erwäge man nur, in wie andern Formen die frühen griechischen Denker sich aussprachen[3]). Und selbst was aus den Gesprächen und Geisteskämpfen des fünften Jahrhunderts als Dialog in das Schrifttum drang, ist wenig verglichen mit dem Anstoß, den Sokrates gegeben hat, und der erst allmählich und niemals ganz ermattet[4]). Alle seine Schüler, scheint es, die überhaupt schrieben, haben Dialoge verfaßt. Aber keiner hat die Schaffenskraft eines langen Lebens so ausschließlich dieser Form zuge-

wandt wie Platon. Nur für ihn also war die Dichtung „sokratischer Gespräche" letzte Notwendigkeit. Denn die anderen Sokratiker, die ein großes schriftstellerisches Werk hinterlassen haben, Aristipp, Antisthenes, Xenophon, haben sich nicht auf den Dialog beschränkt, und nicht alle ihre Dialoge sind sokratische Gespräche gewesen. Die wenigen Dialoge aber, die man von Eukleides, Phaidon, Aischines besaß, können sich weder an Umfang noch an Rang irgendwie neben Platon stellen. So darf er allein, selbst wenn schon vor ihm Reflexe des sokratischen Gespräches hier oder da literarisch geworden sein sollten, Schöpfer des philosophischen Dialoges als eines notwendigen, der hohen Tragödie und Komödie ebenbürtigen Kunstwerkes heißen.

Das Gespräch des historischen Sokrates ist für uns verloren, und zwar mit Notwendigkeit. Denn zum Wesen seines Gespräches gehört, daß es mündlich war. Es ging über viel mehr Dinge, als wir aus Platon wissen würden. Daß Xenophon über seine Teilnahme am Zuge des Kyros den Rat des weisen Mannes einholte, ist zweifellos eine geschichtliche Tatsache (Anabasis III 1, 5). In der platonischen *Apologie* sagt uns Sokrates selbst, daß er die Politiker, Dichter, Handwerker geprüft habe. Nicht alle diese Stände — und es werden ihrer doch wohl noch mehr gewesen sein — sind in Platons Dialogen vertreten, so daß wir uns eher zu Xenophon wenden müssen, um die Reichhaltigkeit der Anlässe und der Gesprächsteilnehmer nicht zu unterschätzen. Und doch mangelt wiederum den xenophontischen Gesprächen jene Energie, jene befreiende und reinigende Kraft, die unsere Phantasie den sokratischsten unter den sokratischen Gesprächen notwendig wird leihen müssen. Die waren nicht im xenophontischen Sinne belehrend und „nützlich für jedermann". Aber sie hinterließen einen schärferen Stachel, da ihnen der große Nichtwisser die Kraft der Aporie unendlich stärker aufgeprägt haben muß. —

Platonischer Dialog spiegelt sokratisches Gespräch. Aber notwendig unterscheidet er sich von ihm im tiefsten Grunde[5]). Sie stehen einander gegenüber als Kunstgebilde und natürliches Leben. Natur ist bruchstückhaft in jedem einzelnen Teile. Dafür ergänzt sich das Hundertfältige zur Unendlichkeit des Daseins. Kunstwerk ist dem Naturzusammenhange entrückt,

ein Ganzes, welches durch Geschlossenheit und Fülle den Mangel wettzumachen hat, daß es nur eines und nicht beliebiger Ergänzung fähig ist. Dies gilt für den platonischen Dialog, so vorläufig es ist, ihn als Kunstwerk zu bezeichnen. Das sokratische Gespräch entsteht sehr oft aus zufälligem Anlaß in zufälligem Raume als „aus dem lebendigen Kontakt des Zufalls hervorgehende, mit der Kunst der Menschenbehandlung und der Geistesgegenwart freier Konversation geführte Rede" (Karl Justi). Platon konnte in seinem Werk kein Zufälliges dulden. Er mußte die Gesprächsteilnehmer auswählen und anordnen nach den Forderungen der Kunst, die Umgebung zu dem geistigen Vorgang stimmen, den Raum aus seiner Zufälligkeit befreien, um ihn zum Mitwirker des Gesamtwerkes werden zu lassen.

„Dann ist die Kunst vollendet, wenn sie den Anschein hat, als wäre sie Natur" (oder Geschichte). So ist es der Triumph von Platons schöpferischer Kraft, daß wir als geschichtliche Wirklichkeit hinnehmen, was doch er erfunden hat. Gewiß konnte Sokrates an irgend einem öffentlichen Platz einen Sophisten von auswärts treffen, den sein Schüler und zugleich sein athenischer Gastgeber begleiteten. Aber daß diese drei dann wie zufällig eine Stufenfolge bilden an Klarheit und Offenheit der Selbstauslegung, daß der Schüler die ethischen Bedenklichkeiten seines Meisters abstreift zu Gunsten größerer Konsequenz, der Gastgeber vollends einen bindungsfreien Immoralismus verkörpert, der doch nur als die folgerechte Entwicklung aus der rhetorischen Position des Sophisten erscheint: das ist Platons Erfindung im *Gorgias*. Mit den Knaben und den jungen Männern ist Sokrates gewiß an vielen Orten zusammengetroffen, auf der Straße, in den Häusern, in den Ringschulen. Daß aber Platon diese Begenung, wo er überhaupt den Raum deutlich macht, überall in eine Ringschule verlegt, den *Euthydem* und das Hauptgespräch des *Lysis* dazu noch in das Apodyterion, das ist doch wohl erfunden, damit die geistige Gymnastik gesehen werde und der Vorgang geistigen Entkleidens, mit dem Platon gern spielt[6]), seine anschauliche Entsprechung habe, vielleicht gar damit in dem Neben- und Miteinander leiblicher und geistiger Zucht das Wunschbild seiner Erziehung sich verkörpere. Der *Protagoras* vereinigt die

Sophisten in einem Hause, in dem sie vielleicht so niemals zusammengetroffen sind. Dabei läßt er sie am Anfang in verschiedenen Räumen sein, und es ist gar nicht zufällig, daß der Überlegenste, des Sokrates eigentlicher Gegenspieler, in der vorderen Halle auf und ab geht, so wie Sokrates auf und ab zu gehen liebte, während Hippias „auf seinem Lehrstuhl" im Hintergrunde sitzt, Prodikos in einem dunklen Raume abseits auf dem Ruhebette liegt. Erst Sokrates ist es, der diese so verschiedenen Männer, indem er unter sie tritt, zu der einheitlichen Gruppe der „Sophisten" auch räumlich zusammenschließt. Wie neben dem Raume die Zeit mitwirkt an dem dramatischen und zugleich philosophischen Vorgang, das ersehe man aus dem Vorgespräch desselben Dialoges. Der junge Hippokrates findet den Sokrates auf seinem Lager, und im dunklen Schlafzimmer wechseln sie die ersten Worte. Dann aber treten sie in den Hof, also ins Freie, und gehen dort auf und ab. Zugleich gleitet das Gespräch von dem Persönlichen zur Sache hinüber. Und wie sie vorher verabredet haben, „bis es Licht wird" warten zu wollen mit dem Aufbruch, so fängt es nach einer Weile, eben als Sokrates die entscheidende Frage stellt, zu tagen an, — gewiß damit man das Erröten des Jünglings sehen kann; aber das Erröten zeigt doch nur, daß es auch in einem andern Sinne „zu tagen begann"[7]).

Das Raumbild des *Euthydem* sieht, nachdem die anfängliche Bewegung zu ihrem Ende gekommen ist, so aus: Auf der Bank sitzt neben Sokrates der junge Kleinias, und beide werden, rechts und links, eingeschlossen von dem Sophistenpaar. Ktesipp, der Verehrer des Kleinias, der zuerst als fünfter auf der Bank saß, hat sich den vier andern gegenübergestellt. Und im Kreise herum stehen dann die übrigen Verehrer des Kleinias und die Gefolgsleute der Sophisten. Sokrates neben dem Knaben auf der Bank: das Bild kennen wir aus dem *Lysis* und *Charmides*. Es ist der Menschenfischer, der den Knaben an sich herangezogen hat, der Eiron, der sich dem Zögling nicht gegenüber, sondern neben ihm weiß. Nun aber wird die Gruppe der beiden im *Euthydem* flankiert von den sophistischen Fechtmeistern. So findet die doppelte Stimmführung unseres Werkes, in dem die Melodie des Erziehungsdialoges — von der Art des *Lysis* — und die des Kampfdia-

loges — von der Art des *Protagoras* — durcheinander geschlungen sind, ihren räumlichen Ausdruck. Der Gegensatz aber, daß Ktesipp den andern „gegenüber" steht, während Sokrates in ihrer Reihe sitzt, ist wiederum von besonderem Symbolwert. Ktesipp wird nachher in offenem Kampfe für seinen jungen Freund gegen die Eristiker einspringen und wird diesen Kampf mit immer gleicher Heftigkeit, wenn auch nicht immer mit Erfolg, durchführen. Sokrates hingegen verläßt nie jene ironische Haltung, in der er sich mitsamt dem Kleinias als Schüler des Euthydem und Dionysodor bekennt. So ist Ktesipp im Kontrast von Sokrates her geformt, und diesen Kontrast drückt von Anfang an die Ordnung der Gestalten im Gesamtraum aus.

Xenophon läßt in seinem *Symposion* den Sokrates gleich von vorn herein zugegen sein und beteiligt ihn durchweg am Gespräch. Damit hat er auf alles verzichtet, was dem Raumbild in Platons gleichnamigem Dialoge eine so starke doppelte Spannung gibt: daß Sokrates erst eintritt, als alle andern längst bei Tische sind, und seine Preisrede erst hält, als alle andern geredet haben. Also auf ihn zu warten, auf ihn alles zu beziehen, werden wir zweimal gezwungen, mit steigendem Ernst. Was aber will es sagen, daß Aristophanes, als die Reihe zu reden an ihn kommt, durch einen Schluckenanfall gehindert wird, daß er sich durch seinen Tischnachbarn, den Arzt Eryximachos, vertreten läßt und erst nach diesem das Wort nimmt? Warum hat Platon den beiden Männern nicht gleich am Tisch ihren Platz angewiesen gemäß der Ordnung, in der er ihnen das Wort zu geben gedachte? Vielmehr also, was hat er mit diesem Überkreuz gewollt? Hat er es gesucht, um die Phantasie zwischen den Reden ausruhen zu lassen in anmutig zwecklosem Gesellschaftsspiel, und um nebenher die Menschen zu zeigen, den Komiker in einer lächerlichen Situation, den Arzt in der leichten Pedanterie des Fachmanns? Oder um die Eintönigkeit des Rechtsherum einmal durch eine Gegenbewegung zu unterbrechen? Es ist wohl alles dieses und vielleicht noch manches mehr. Aber die letzte Frage läßt noch weiter fragen. Das Rechtsherum: worauf zielt es denn sonst als auf Sokrates? Wir wissen ja, daß zu Ende Er sprechen wird, — wenn die andern ihm etwas übrig gelassen haben! So weist

das Unterbrechen der Ordnung auf die Ordnung selber, die Ordnung auf Ihn. Was wir halb vergessen haben unter den langen Preisreden, worauf denn dies alles hinauswill, das wird auf einmal wieder anschaulich, als mit der Gegenbewegung die Bewegung, mit der Bewegung das Ziel ins Bewußtsein tritt und damit Er als die höchste Instanz, an der gemessen werden soll, was die andern sagen und sind.

So wird für das Verständnis der Dialoge mehr als es zumeist geschieht der geformte Raum mit den leiblichen Vorgängen in ihm auf seine geistige Bedeutsamkeit erforscht werden müssen. Nicht als ob es sich um Allegorien handelte im Sinne der Neuplatoniker, — unter denen doch Proklos recht Gescheites über die echt philosophische, nicht bloß künstlerische und nicht bloß historische Absicht der platonischen Dialogvorspiele zu sagen hat[8]). Was heut der philosophische Deuter Platons gern dem Literaturfreund und dem Historiker überläßt, muß in seinem Existenzgehalt erfaßt werden. Denn jene Bezirke sind nicht zufällig gegen einander, schon darum nicht, weil Platons Schriften nicht einem naturalistischen, sondern einem klassischen Kunstbereich angehören.

Ähnliche Fragen stellen sich für das Verhältnis der Dialoge zueinander. Von den Gesprächen des geschichtlichen Sokrates konnte, ja mußte sich zwar oft eins auf ein anderes früheres beziehen. So sieht man ihn bei Platon nicht selten auf künftigen Fortgang der abgebrochenen Erörterung verweisen. Auch bei Xenophon liest man, wie Sokrates erst dreimal auf den jungen Euthydem wirken muß, bis er ihn von seinem Hochmut kuriert (Mem. IV 2). Aber daneben stand die Fülle der Begegnungen mit den verschiedensten Menschen, und die mußten jede für sich dem Zufall überlassen sein. Hingegen im Werk des großen Künstlers herrscht Notwendigkeit. Man hat es einmal als Mangel gerügt, daß Platon seinen Meister nicht mit Handwerkern zusammenbringe, wie Phaidon von Elis das in seinen uns verlorenen Dialogen allerdings getan hat[9]). Richtiger wäre es wohl, anzuerkennen, daß Platon nur solche Gesprächsteilnehmer und Situationen auswählt, die ihm fruchtbar werden konnten. Nun stehen zwar Bauer, Schuster, Zimmermann, Flötenbläser und alle anderen handwerklichen Berufe bei ihm als eindringlichstes Beispiel für den, der gelernt hat was er

übt, und wirklich kann was zu können er durch seinen Berufsnamen vorgibt. Aber hinter dem Handwerker als solchem breitete sich keine geistige Welt die es abzuwehren, keine erblühende Kraft die es zu erziehen galt. Und auf Vollständigkeit des Bildes in irgend einem Sinne erfahrungsmäßiger Wirklichkeit konnte dem nichts ankommen, der in die Tiefe des Wesenhaften strebte. Lag also einerseits Auswahl in der Richtung des platonischen Schaffens, so auf der andern Seite Integration des Ausgewählten. Wenn der große Künstler ein langes Leben hindurch eine immerhin übersehbare Zahl von Werken schafft, dann ist es zwar gewiß nicht so, daß er zu Anfang einen Plan entwirft, den er später nur ausführt, aber noch viel weniger so, daß jedes einzelne Werk eine zufällige Frucht aus Stimmungen und Anlässen wäre. In der Tat sieht man schon auf den ersten Blick Gruppen zusammentreten, so die Werke der ersten Periode durch ihre aporetische Form und ihr einheitliches Gerichtetsein auf ein geahntes Ziel, so *Staat, Timaios, Kritias* auf der einen, *Theaitet, Sophist, Politikos* auf der andern Seite durch gemeinsame Gesprächsteilnehmer und einheitliche Handlung. Und leicht sichtbar sind auch ausdrückliche Verweisungen, so vom *Phaidon* auf den *Menon,* von den *Gesetzen* auf den *Staat.* Dies alles sieht man auf den ersten Blick und man darf sicher sein, daß man vieles auf den ersten Blick nicht sehen wird. Es ist vielleicht eine unlösbare Aufgabe, aber versuchen muß man sie, „das platonische Schriftwerk als ein Sternensystem zu begreifen, in dem kein Licht und keine Kraft vermißt werden kann“[10]).

An dieser Stelle darf man innehalten und daran erinnern, daß es — wohl ohne jeden geschichtlichen Zusammenhang mit dem platonischen Dialog — in einem ganz anderen geistigen Weltraume, bei den Indern nämlich, eine große Literatur von philosophischen Gesprächen gibt. Auch sie sind das dichterische Abbild eines dialogisch bewegten Lebens, und sie lassen sich bei aller Verschiedenheit untereinander und bei aller Gegensätzlichkeit zu griechischer Form darin mit den Sokratikerdialogen vergleichen, daß sie als literarische Werke dem natürlichen Gespräch gegenüberstehen wie Architektur dem gewachsenen Fels. Aber damit dürfte man schon am Ende des Vergleichbaren sein. Völlig anders ist die Wirklichkeit, die hier

und dort abgebildet wird. Bei den Griechen der eine Wissende-Nichtwissende, der Sucher, Prüfer, Erzieher. In den Upanischads die vielen Weisen, die man befragt, die sich bekämpfen, die aus der Tiefe ihres Wissens in hallenden Dogmen reden. Selbst wenn sich einer heraushebt, wenn sich Yajnavalkja im Redeturnier gegen alle Brahmanen siegreich bewährt, er hat einen anderen Geist als Sokrates. Und so wenig liegt an der Person, daß in andern Upanischads vielleicht der Asket Aruni oder gar der Gott Prajapati Träger der gleichen Weisheitsverkündigung wird[11]).

Nun scheinen freilich den sokratischen Dialogen näher zu sein jene Lehr- und Streitgespräche, wie sie unter den „Reden Gotamo Buddhas" begegnen[12]). Dort ist es in der Tat zumeist der eine Erhabene, der seinen Mönchen, wenn er sie nicht predigend „ermuntert, ermutigt, erregt und erheitert", im belehrenden Gespäch das Dogma von dem Leiden, der Leidensentwicklung, der Leidensauflösung und dem Pfade einprägt oder einen scharfsinnigen, streitlustigen Gegner zu dieser Lehre bekehrt. Wirklich lassen sich manche Ähnlichkeiten der Situation und der Gesprächsformen mit den Sokratikerdialogen aufzeigen. Aber von der Unvergleichbarkeit der Welten, die hier und dort abgebildet werden, noch ganz zu schweigen — davon zu schweigen, daß Gotamo eine Lehre hat, unerschütterlich bis in den Wortlaut fest geprägt, daß er sich selbst „Einsicht, Selbstvertiefung, Weisheit" zuspricht, daß seinem Gegner Saccako, da er nicht mehr antworten will, ein blitzhändiger Geist das Haupt in sieben Teile zu zersprengen droht —: nirgends fängt bei den Indern ein einzelner großer Gestalter das Bild des Meisters auf, und den vielen Gesprächen des Erhabenen wie den vielen Upanischads muß darum jene höhere Einheit des Organismus ganz fehlen, die in Platons geschriebenem Gesamtwerk vor uns steht. Aber auch damit ist noch nicht das Wichtigste gesagt, und gerade hier mag der Vergleich noch deutlicher machen, was jetzt darzulegen ist.

In Indien hat der Verfasser des Gesprächs oder der Rede nichts zu lehren, was er nicht dem Meister nachsagt oder nachzusagen meint. Und jedenfalls gibt es zwischen seiner eigenen Denkbewegung und der die er gestaltet kaum etwas, was als Spannung empfunden wurde. Die platonische Welt aber steht der

sokratischen als eine andere mit eigener Mitte und eigenem Umkreis gegenüber.

So unterscheidet sich denn zuletzt und vor allem der platonische Dialog dadurch von dem sokratischen, daß er außer der Spiegelung sokratischen Lebens auch noch — um es ganz vorläufig auszudrücken — Darstellung der platonischen Philosophie geben will. Zwei grundverschiedene Absichten, wie es scheint, von denen sehr zu fragen ist, wie sie miteinander auskommen. Man hat gesagt, daß sie einander Eintrag tun. Der Ironiker, der immer suchende und forschende Nichtwisser, den die Heroenverehrung hinzustellen gebot, liege in einem ständigen Kampf mit dem Dogmatiker, der aus Platon spreche oder vielmehr sprechen wolle und an der vollen Aussprache durch den selbst auferlegten Zwang gehindert werde[13]). Dann also hätte Platon eine Form gewählt und bis in sein hohes Alter an ihr festgehalten, die ihn in einen ständigen Konflikt mit sich selbst bringen mußte. Und diese Last hätte er nie abgeschüttelt oder erst in den *Gesetzen,* wo allerdings Sokrates nicht mehr spricht, wo aber darum das Letzte der eigentlichen Lehre nicht nur nicht frei wird, sondern sich um so mehr vor der Welt verbirgt? Aber nach dem, was früher klar geworden ist, kann jene Ansicht darum nicht bestehen, weil Sokrates in Platon lebt und aus ihm redet. Zu suchen ist vielmehr, ob nicht die beiden Absichten, die in scheinbar so entgegengesetzte Richtungen gehn, in der Tiefe erst recht in eins zusammentreffen.

Was also bedeutet zuletzt der Dialog, vor allem der sokratische Dialog, bei Platon? Zuweilen findet sich die Ansicht ausgesprochen und noch häufiger schweigend vorausgesetzt, Platon habe einmal angefangen sokratische Gespräche zu schreiben und sei dann dabei geblieben, als es an der Zeit gewesen wäre diese Form hinter sich zu werfen und die Weise des Lehrvortrags zu wählen, die die ionischen Ärzte längst ausgebildet hatten, und deren Aristoteles sich dann bedient[14]). Aber wenn das richtig ist, so sei man konsequent: dann ist Platons *Staat,* dieses Werk seiner Höhe, mit in der Verdammnis. Welches Ungetüm in der Tat: ein von Sokrates in einem Zuge nacherzähltes Gespräch, das die Späteren in zehn Bücher teilen mußten, und dem niemand in einem Zuge auch nur zuhören

kann! Ein Gespräch außerdem, das doch auf weite Strecken bloße Mitteilung, Lehre des Sokrates bringt oder zu bringen scheint und den Unterredner auf Ja oder Nein oder Wie meinst du das? beschränkt. Aber einer der größten Künstler hätte sich im Wesentlichen getäuscht und müßte sich von der Nachwelt seinen Irrtum vorrechnen lassen? Wo doch wie so oft — mit Schleiermacher zu reden — „nur der Grund des Gefühles verkannt und anstatt ihn in dem Beurteilenden zu suchen in das Beurteilte gesetzt wird". Daß er sich gegen die gemeine Wirklichkeit verging, wußte gewiß niemand besser als Platon. Der Anfang seines *Theaitet* würde ja, wenn es nötig wäre, zum Beweise genügen, daß er sich über die Grundsätze seiner Dialogdichtung auch in der Theorie ganz klar war. Wie er dort den Berichtenden sagen läßt, er habe das Gespräch in rein dramatischer Technik gegeben, um nicht durch die Zwischenbemerkungen des Berichtes lästig zu werden, so hätte er sich wohl auch nicht gescheut, die Zwischenreden der Gesprächsteilnehmer ganz fortzulassen. Aber so stark muß die innere Nötigung zum Dialog gewesen sein, daß sie alle anderen Bedenken besiegte und ein ganzes Leben hindurch die einzige Form sich erzwang. Über diese Notwendigkeit gilt es sich hier klar zu werden.

Sokrates lebte im mündlichen Gespräch so ausschließlich und ohne innere Problematik, daß er nie daran gedacht haben kann Philosophie niederzuschreiben, ja daß es sehr fraglich ist, ob er je über Wert oder Unwert der Schrift sich einen Gedanken gemacht hat. Das tut er bei Platon schon im *Protagoras* und noch im *Phaidros,* weil Platon es tat. Denn was in Sokrates einfaches Lebenselement war, setzte sich in Platon hinein fort als Zweifel an dem Werte des Schreibens, Überzeugung von der Bedenklichkeit, ja Wertlosigkeit alles Schreibens, wovon er den Sokrates in jenen Dialogen reden läßt und selbst in seinen Briefen redet[15]). Und dennoch war in ihm der Trieb des gestaltenden Künstlers mit ungeheurer Gewalt lebendig. Die Tragödie hatte er verbrannt, doch er mußte das neue Erlebnis gestalten, das nun nicht mehr Ödipus oder Philoktet, sondern einzig Sokrates hieß. Gelang ihm das aber, fand er die Mittel, das sokratische Gespräch selbst in die Höhe einer neuen großen dramatischen Kunst zu heben, so war wenigstens jener Mangel

des Buches, daß es starr ist und nicht zu antworten weiß und nur den einen Ton gibt wie ein angeschlagenes Metallbecken, nach Möglichkeit überwunden. Denn von dem geschriebenen Dialog geht die dialogische Bewegung hinüber in den Leser. An ihn richtet sich die Frage des Sokrates, jedes Ja, das Glaukon oder Lysis spricht, wird auch sein Ja — oder auch sein Nein — und am Schluß klingt die dialogische Bewegung in ihm fort. Der Dialog ist die einzige Form des Buches, die das Buch selber aufzuheben scheint.

Von Sokrates geht auch diese Erkenntnis in Platon ein, daß es kein fertiges, übertragbares Wissen gibt, nur ein Philosophieren, dessen Höhenlage sich jeweils nach dem Gegenüber bestimmt. Sokrates philosophiert mit jedem neu und mit jedem anders, das ist das Grundgesetz seiner Erziehung. „Ein Erzieher sagt nie, was er selber denkt: sondern immer nur, was er im Verhältnis zum Nutzen dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt", so Nietzsche, den Blick mehr noch als auf sich selbst auf sein Wunschbild Sokrates gerichtet[16]). Platon hat Weisheit und Lehre zu geben. Aber so sehr ist jenes sokratische Grundgesetz noch in ihm gebietend: auch ihm hieße ein Wissen „Betrug", das für alle gleich und immer in gleicher Weise gültig wäre. Man philosophiert von einem stets wechselnden Blickpunkt aus, mit einer bald kleineren, bald größeren Weite des Horizonts, in einer immer verschiedenen Höhe und Richtung des Betrachtens. Und dann ist menschliches Wissen nicht so, daß es gleichsam unberuhigt stünde, nachdem es einmal gewußt worden ist. Wie Sokrates sich durch sein bloßes Dasein die Gegner schuf, so ruft Platons neue Vision sie herauf, und wenn sie nicht da sind, muß er sie aus sich schaffen. Philosophie ist Kosmos aus Chaos. Alles Hohe, Geordnete aber ist ewig bedroht und muß geschützt werden gegen die gefährdenden Mächte. Und das Gute ist zwar weit entfernt von Gnaden seines Gegensatzes zu bestehen. Aber erkennbar und benennbar ist allerdings das Licht nicht ohne das Dunkel. Ja mehr: menschliche Ordnung würde erstarren oder erschlaffen, hätte sie sich nicht im Kampfe gegen die Empörung immer neu zu bewähren. So ist an dem Satz, der im *Lysis*dialog aufgestellt und dann — widerlegt wird, unzweifelhaft etwas Gültiges, wenigstens im menschlichen Bereich, daß das Gute er-

strebt wird „wegen der Anwesenheit des Schlechten". Sokrates ist nicht wirkend ohne Kallikles. Auch kommt es nicht auf den Sieg allein an (wird denn Kallikles zuletzt „überwunden"?); wichtiger noch als der Sieg ist der Kampf selber, der auch hier der Vater aller Dinge ist. „Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire," schreibt Pascal nieder. „ . . . Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses." So muß Platon sein Wissen geben in der dialektischen Spannung solchen Kampfes, in der allein es lebendig ist. Und diese geistige, diese Denkform ist zugleich von einer anderen Seite her gesehen seine dramatische Artung. Denn Dramatiker ist man, wenn man die Welt unmittelbar als Kampf gegengespannter Kräfte erlebt, gestalthafter Kräfte[17]). So ist der Dialog der Liebe und des Kampfes für Platon die einzige Kunstform, jener Dialog, in dem nicht alles Entgegenstehende längst überwunden und abgetan ist, sondern der den Kampf und die Überwindung selber ins Bild bannt. Wie Goethe in Tasso und Antonio, so ist Platon nicht nur in Sokrates — und in Sokrates' Schülern, den Charmides, Theages, Alkibiades — sondern zu irgendeinem Grade und auf irgendeine Weise auch in Sokrates' Gegnern. Man sieht ja dieses Verhältnis unvollkommen, wenn man nur die Abwehr fremden Wesens, Denkens, Angriffs gewahr wird. Polemik ist Selbstbekämpfung: diese spitze Formel des Novalis gilt nicht zuletzt für Platon. Ob der geschichtliche Sokrates seine Gegner so zu objektivieren im Stande war, wie Platon es tut, muß man bezweifeln. Denn Platon selbst ist ganz andern Wesens. Der hat viel von der Lust an hallender und klingender Rede, sonst hätte er Agathon und Protagoras nicht auf die Bühne gebracht. Er freut sich an allen Tücken und Hinterlisten des Wortgefechts, wie er sie in den Klopffechtern des *Euthydemos*-dialogs karikiert und doch verkörpert. Wäre nicht etwas von Kallikles, dem esprit fort, in ihm gewesen, dann hätte er ihn schwerlich mit so imponierender Kraft hinstellen können, daß es immer Menschen geben wird und zumal junge, die der von Sokrates Bekämpfte und Besiegte mehr bezaubert als Sokrates selbst[18]). Hat Platon nicht als Anlage und Gefahr von jener Allgewandtheit seiner Sophisten, ja sogar von jener pfäffischen „Frömmigkeit" seines Euthyphron etwas gehabt? „Es

steckt viel von einem Weihepriester in Platon", urteilte bei der Betrachtung seines Stiles ein so feiner Kunstrichter wie Demetrios der Phalereer[19]). Und ist nicht der Kampf, den er im *Staat* gegen die Dichter und vor allem gegen ihren Archegeten Homer führt, eingestandenermaßen ein Kampf gegen die Macht, die es ihm angetan hatte (607C), ein Kampf, dessen Heftigkeit gewiß aus der echt griechischen Begier nach der Herrschaft, aber ebensosehr aus der alten Liebe und Bezauberung sich herschreibt? Ein Kampf also gegen sich selbst? Platon hatte als eine überschwänglich reich begabte Natur mehr zu überwinden, als mancher ahnt. Aber er trug auch den Sokrates in sich, und von den Kämpfen und Siegen, die er zeigt, sind die entscheidenden in ihm selber geschehen.

Es war eine der Grundbewegungen des sokratischen Gespräches, in dem Schüler den Glauben daß er wisse zu zerstören, die Einsicht daß er nicht wisse zu erwecken, keineswegs damit er in Skepsis ende, vielmehr um ewiges gemeinsames Suchen nach dem Wahren aufzuregen. Diese einfache Fügung breitet sich in die platonische Welt hinein und legt sich dort auseinander: erst muß das Falsche ausgerottet, die Gegenkraft vernichtet sein, bevor das Wahre gezeigt, das neue Reich gegründet werden kann. Daß die Überwindung in gemeinsamer Arbeit geschehen, der Kampf in aller seiner dialektischen Unerbittlichkeit gezeigt werden muß, ist nach dem Gesagten klar. Die Dialoge der frühen platonischen Zeit haben (wenigstens scheinbar) nur diese eine Aufgabe, obgleich auch sie schon vorbereiten auf das was kommen wird. Der *Große Alkibiades,* der *Gorgias* und in höchster Ausweitung der *Staat* zerstören erst und bauen dann neu. Aber auch das Schaffen des Neuen geschieht in einem Symphilosophieren. Denn da nach dem *Siebenten Brief* nur „aus langem gemeinsamem Leben um die Sache" der zündende Funke entsteht und „die Führung durch alle Erkenntnisstufen hinauf und hinab" geschehen muß, so ist es notwendig, daß auch hier jeder Schritt von dem Schüler selbständig gemacht und in bestimmter Ordnung gemacht werde. In dem Bezirk des philosophischen Lebens ist dieser Stufenweg der Erkenntnis der „dialektische Weg", in dem Bezirk der philosophischen Dichtung ist sein Abbild der Dialog.

Hier aber haben wir an einen Gegensatz des sokratischen und

des platonischen Philosophierens gerührt. Platon endet nicht wie Sokrates im Nichtwissen. Er hat eine metaphysische Welt entdeckt, und seine Aufgabe ist es, die andern mit seinen Augen sehen zu machen. Wie kann angesichts dieses Gegensatzes die Form des sokratischen Gespräches genügen, um das ganze Neue auszusprechen? Mehr als das: warum ist jene Form die einzige, in der das ganze Neue ausgesprochen werden kann?

Die Lösung liegt nicht fern. Platon fand auf, wonach Sokrates „nur" suchte und suchen lehrte. Aber man weiß, was rechtes Suchen wert ist. „In der Frage liegt die Antwort, das Gefühl, daß sich über einen solchen Punkt etwas denken, etwas ahnden lasse", sagt Goethe[20]). Indem Platon sich der sokratischen Dialektik ergab, wurde ihm der Blick auf die ewigen Formen frei. Durch und in Sokrates schaute er das Gerechte an sich. So konnte ihm auf der neuen Stufe, die er gewann, und gerade auf ihr nur dies aufgegeben sein: er mußte die sokratische Dialogik ganz in sich hineinnehmen, aber sie über sich selbst hinausführen nicht zu einem skeptisch negativen Ende, sondern zur Antwort auf die gestellten Fragen und, wenn es möglich wäre, zur Erkenntnis des Seienden selber. Nur der „dialektische Weg" konnte diese Erkenntnis emportragen über eine subjektive und verantwortungslose Vision. Nur so konnte Platon mehr werden als ein „Märchenerzähler", wie die alten Physiologen ihm erschienen (Sophistes 242 C). Nur so konnte er in sokratischer und doch mehr als sokratischer Weise „Rechenschaft geben" von seiner neuen Sicht und das Gefundene „binden durch die Abrechnung über den Grund" (Menon 98A). Nur so konnte er auf der Stufenleiter der Grundlegungen (ὑποθέσεις) zu dem Unbedingten (ἀνυπόθετον) hinaufsteigen (Staat 510 B, 511 B).

Aber es gibt noch einen letzten Ansichtspunkt, von dem die dialogische Form als die für Platon notwendige sichtbar wird, weil von dort aus gesehen die Struktur der platonischen Weltsicht gleichsam mit größerer Weite doch die sokratische Struktur zu wiederholen scheint. Für Sokrates verschwand die Antwort auf seine Fragen im Nichtwissen. Für Platon führt der dialektische Weg hinauf zu dem was „jenseits des Seins" ist. Das Epekeina ist nicht erkennbar, also auch

nicht mitteilbar. Nur der Weg kann hier bereitet werden. Darum ist der Dialog Wegführung Schritt um Schritt zu einem Ziele, das hinter dem sokratischen Nichtwissen und hinter dem Unaussprechbaren der höchsten platonischen Vision durch die lebendige Person des Meisters als Wirklichkeit verbürgt wird. Und wie es zu der Erscheinung des sokratischen Gespräches gehört, daß es mit dem Nichtwissen endet, so zu der des platonischen Dialoges, daß er vor dem Letzten stehenbleibt, ohne es mehr als von ferne in den Blick zu bringen. Das wird selbst an dem Gefüge des *Staates,* um so mehr überall sonst, jedem aufmerksamen Betrachter deutlich.

Wenn früher [21]) gesagt wurde, daß der Name Sokrates die zentrale Schicht in dem platonischen Weltbilde bezeichne, so muß das jetzt ergänzt werden: mit diesem Namen wird das Letzte der platonischen Weltansicht zugleich verhüllt. Das ist die Doppelfunktion des Ironikers in dem platonischen Werk, wie es uns früher als Doppelfunktion der Ironie erschien[22]). Und weit entfernt daß hier ein Kampf wäre zwischen dem Metaphysiker Platon und dem ironischen Zetematiker Sokrates, so hat vielmehr Platon alle Zeit in Sokrates, dem Dialogiker und Dialektiker, das Symbol gesehen zugleich für die Wirklichkeit wie auch für die Unaussagbarkeit dessen, was er — ganz schlicht — „das Gute" genannt hat.

KAPITEL IX / MYTHOS

In der Geschichte des griechischen Mythos, die als Schicksalslinie das Leben des griechischen Volkes begleitet, ist das fünfte Jahrhundert die eigentlich entscheidungsvolle Zeit. Während er als Tragödie den steilsten Aufstieg nimmt, hat sich durch mehrere Menschenalter kritischen Besinnens seine Zersetzung vorbereitet. In die letzten Jahrzehnte des Euripides, der — Mythenschöpfer und Mythenzerstörer zugleich — die Kräfte der Auflösung in die Wurzeln des Mythos selber hineinsenkte, fällt die Jugendzeit Platons. Es ist gut, sich zu erinnern, daß sein Oheim und bewundertes Vorbild Kritias war, und daß in der Nachfolge des Euripides derselbe Kritias von der Bühne Athens herab die Götterwelt als die absichtsvolle Erfindung eines schlauen Menschen erwies.

Wie man in dem Kreise, in welchem Platon aufwuchs, den Mythos ansah, wird sich aus einigen Wendungen der Dialoge am besten erkennen lassen. Hippothales setzt zu Ehren des schönen Lysis die stadtbekannten Rennsiege der Vorfahren in Verse, dazu etwas, was „noch mehr aus grauer Vergangenheit" ist (κρονικώτερα Lysis 205 C): wie einst der Gründer des Geschlechts, der selbst über eine mythische Genealogie verfügt, den Herakles als seinen Verwandten bewirtet habe. Dem Versemacher, der sich mit alledem vielleicht in der Nachfolge Pindars fühlt, ist dergleichen gut genug als Verzierung für seine Passion, dem nüchternen Beurteiler gilt es für Altweibergesang (ἅπερ αἱ γραῖαι ᾄδουσιν). Im *Phaidros* (229 B ff.) ruft die Ilissoslandschaft das Märchen vom Raub der Oreithyia durch Boreas in die Erinnerung, und Phaidros fragt, als wenn ihm

daran zuerst und vor allem läge, ob Sokrates an die Wahrheit dieser Märchengeschichte (μυθολόγημα) glaube. Also Ammensingsang oder Spiel der Kritik und des Witzes sind die mythischen Überlieferungen für die Jugend geworden, deren Bild Platon zeichnet.

Sokrates, wenigstens der platonische Sokrates, beteiligt sich im Gegensatz zu den Sophisten an der Auflösung des Mythos nicht. Er weist die neugierige Frage seines Begleiters zurück, weil es ihm wichtiger ist, auch dieses Bestehende seiner einen Aufgabe, der Selbst-Erkenntnis, dienstbar zu machen, anstatt es zu zerstören. Aber trotzdem bleibt es dabei, daß Sokrates — es ist am ehesten der geschichtliche Sokrates, der so am Anfang des *Phaidon* von sich spricht — kein „Mythologe", kein Geschichtenerzähler ist. Seine Grundhaltung, die prüfende, fragende, ist der Stellung des Dichters zu Welt und Menschen völlig entgegen.

Als Platon die Frage des Sokrates in sich aufnahm, mußte er seine Tragödie verbrennen. Aber den Dichter, der neben dem Sokratiker, neben Sokrates, in ihm war, konnte er nicht ausrotten. Beides mußte er sein, um der ewigen Formen ansichtig zu werden, beides auch, um die neue philosophische Dramatik zu schaffen. Vielleicht würde man heut unschwer verstanden werden, wenn man sagte, daß er, anstatt die alten Mythen seines Volkes neu zu formen, den Mythos des Sokrates schuf. Aber er selbst hätte dem Bios, den er gestaltete, jenen Namen nicht gegeben. Und nur in seiner eigenen Denkart ist hier vom Mythos zu reden[1]). Mythos steht bei ihm in einem Gegensatz zum Logos[2]), ist „Geschichte" im Gegensatz zu begrifflicher Erörterung, ist vorwiegend alte Geschichte, Überlieferung der Vorfahren, Volkssage, Kinderlehre, Ammenmärchen, Fabel, trägt das Siegel des Pseudos, dem freilich ein Wahrheitsgehalt nicht fehlt[3]). So hat das Wort gern einen etwas abschätzigen Ton, und das eher Feierliche, das ihm heut — unter anderm — gern anhaftet, ist in Platons Sprachgebrauch nicht mitgegeben, wenn auch durch den Gebrauch, den er von der Sache macht, uns Heutigen nahegelegt. Auf alle Fälle ist „Fabel" im weitesten Sinne für ihn eine Form des Sprechens, die ihre bestimmten Forderungen hat. Im *Phaidon* (61 B) erinnert Sokrates an eine wie es scheint allgemeine Anschauung,

daß der Dichter, wenn er wirklich Dichter sein wolle, „Geschichten" schaffen müsse, nicht „Reden". Da dieselbe Überzeugung vom Vorrang der „Fabel" vor allen anderen Mitteln des dichterischen Formens bei Aristoteles herrscht, so muß sie auch für Platon schon verbindlich gewesen sein. Vor allem aber besteht für ihn noch die mythische Tradition seines Volkes, die auch durch Euripides und Kritias nicht völlig entwertete, zu deren Grunde er als letzter durchdringt, ehe sie ganz zum Rätselraten erstarrt oder sich in farbiges Spiel auflöst. Jene Mythen waren „zahlreich und alt" (Gesetze 927 A) und schienen schon dadurch einen Wahrheitsgehalt und eine Verbindung mit den Ursprüngen zu haben (Polit. 271 A). Sie boten andererseits durch ihr sehr bedenkliches Bild von den Göttern ernste Gefahren, denen nicht nur durch die Kritik zu begegnen war, sondern im Agon des Dichters gegen die Dichter[4]). Für Platon als den Deuter der Welt war in diesen Sagen ein Stück vorgegebener Weltdeutung — ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστι —, Fragmente eines durch die Zeitenwende halbverlöschten und zersprengten großen Mythos, die es zu reinigen, zu verbinden, neu zu gestalten galt[5]).

Darin daß Platon Mythenbildner war und Sokrates anscheinend allem Mythos so fern wie nur je ein Grieche, zeigt sich ein Gegensatz ähnlich dem zwischen der platonischen Ideenschau und der unendlichen Frage des Sokrates, zwischen der platonischen Schriftstellerei und der ganz und nur mündlichen Rede des Sokrates. Aber wie sich früher erwies, daß Platons wenn auch noch so gegensätzliches Schaffen doch in Sokrates wurzelt, so wird auch hier zu fragen sein, ob nicht der neue Mythos, so sehr er der sokratischen Weise des Sprechens widerstreitet, dennoch dem Platon zugewachsen ist am Bilde des sokratischen Seins.

Beginnt vielleicht das Mythisch-werden des Sokrates mit jener echt griechischen Lust am abbildenden Vergleichen oder Anähneln (εἰκάζειν)? Niemandem, findet Alkibiades (Symp. 215 A ff.), ist dieser Sokrates ähnlich; so „gar keinen Platz hat er, ohne Ort (ἄτοπος) ist er" in einer Welt, in der doch jeder und jedes an seine bestimmte Stelle gehört. Aber den Silenen und Satyrn gleicht er, schon äußerlich in seinen Gesichtszügen. Mehr als das: er bezaubert die Hörer

mit Worten wie der silenhafte Dämon Marsyas mit Flötenspiel. So nahe also reicht dieser Sokrates an das mythische Dasein heran. Im *Phaidros* (230 A) erscheint er sich selbst in der trotz aller Skepsis noch immer mythenerfüllten Atmosphäre der attischen Landschaft wie ein mythisches Mischwesen, „vielverflochtener noch als Typhon", ähnlich wie er an einer Stelle des *Staates* (588 B ff.) „in Worten ein Bild der Seele formt", sie einem vielköpfigen Ungetüm in der Reihe der mythischen Mischgeschöpfe vergleichend. Die menschliche Seele also, die unfaßbare, Sokrates, der nicht nur andern sondern sich selbst unfaßbare, ist solchen Mythengestalten am nächsten. Nur noch einen Schritt weiter, dann wird aus dem mit Marsyas Verglichenen „dieser Marsyas" selber (Symp 215 E.): der Vergleich steigert sich ins Mythologem.

Im *Symposion* läßt Diotima einen wunderlichen Eros sichtbar werden. Er ist gar nicht weich und schön, „wie die meisten glauben", und wie Agathon es eben vorher geschildert hatte, sondern „rauh, ungepflegt, unbeschuht, unbehaust, liegt immer auf nacktem Boden ohne Streu, schläft vor der Tür und auf der Straße unter freiem Himmel". Daß man hier mindestens bei den Worten „ungepflegt und unbeschuht (αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος) gar nicht anders kann als an Sokrates denken, ist immer gesehen worden[6]) und drängt sich um so mehr auf, als gerade zu Beginn der Erzählung Sokrates „frisch gebadet und mit weichen Schuhen an den Füßen" sehr absonderlich und gegen seine Art daherschritt (174 A). Auf ihn als Vorbild für Diotimas Eros weist noch vieles in der Schilderung. Eros „stellt den Schönen und den Guten nach, ein gewaltiger Jäger" (wie Sokrates am Anfang des *Protagoras* angeblich „von der Jagd auf die Jugendblüte des Alkibiades" kommt). Er ist „tapfer, draufgängerisch, gespannt" (der Tapfere ist Sokrates im *Laches*), „immer irgendwelche Listen spinnend" (der Verführer, der Eiron!), vor allem „begierig nach der Vernunft und des Weges zu ihr kundig, die Weisheit suchend (φιλοσοφῶν) das ganze Leben hindurch, ein großer Wundermeister, Zauberer und Weisheitslehrer". Das ist Sokrates und niemand anders, so ironisch die Sprecherin ihr Bild auch übersteigert. Kein Zweifel, Platon hat seinen Lehrer nicht nur im Sinne des Bios als Erotikos gesehen, nicht nur als dämonischen Mann: es gab eine Stunde, wo der mensch-

liche Meister ihm mythisch wurde als der große Dämon Eros selber.

Den Punkt, an welchem Platon den orphischen Jenseitsmythos zu sich heranzieht, meint man in der *Apologie* und im *Gorgias* zu erkennen, dort wo dieser Mythos zuerst im platonischen Werk begegnet. Gegen Ende der *Apologie* rechnet Sokrates damit, „befreit von diesen hier, die sich für Richter ausgeben, die wahren Richter zu finden, von denen es ja heißt, daß sie drüben Recht sprechen". Und dasselbe Gegenüber ist ausführlicher im *Gorgias*. Als der geheime und oft nicht nur geheime Hintergrund dieses Dialoges erweist sich der Prozeß des Sokrates. Mit den Hilfsmitteln der Rhetorik sich auf solche drohende Gefahr vorzubereiten, sinnt Kallikles dem Sokrates an, lehnt dieser unerschrocken ab, so deutlich er selbst seine Verurteilung vor Augen sieht. Aber nun sieht er auch das Jenseits und die Jenseitsrichter. Denn, wenn er im *Phaidon* den Nachdruck auf Lohn und Strafe, im *Staat* auf die Wahl der Lebenslose legt, so im *Gorgias* auf das Gericht. Vor diesem Jenseitsgericht erblickt er sich selbst — denn wer anders als er ist „der Philosoph, der das Seinige getan und nicht übergegriffen hat in fremden Wirkungsbereich"' (526 C) — und erblickt er den Kallikles, dem er nichts anderes androht, als was dieser ihm selbst angedroht hatte für das irdische Gerichtsverfahren: Du wirst den Mund aufsperren, und es wird dir schwindlig werden" (527 A, vgl. 486 B). So erfaßt man in *Apologie* und *Gorgias*, wie in Platons Geiste die Niederlage des Sokrates vor dem athenischen Gerichtshof das mythische Gegenbild des Totengerichts an sich gezogen hat: den irdischen Richtern gegenüber, die mit getrübtem Sinn urteilen, stehen die Unterweltsrichter, die „allein mit der Seele allein die Seele schauen", dem verurteilten Sokrates und dem siegenden tyrannischen Politiker der Demokratie der verurteilte Tyrann und der freigesprochene Philosoph. Auch hier ist Sokrates, der so mythenfremd scheinende, für Platon zum Erwecker des neuen Mythos geworden.

Erste Stufe. Innerhalb des platonischen Werkes ist der früheste Mythos der, den Protagoras in dem gleichnamigen Dialoge erzählt: von der Schöpfung und Ausstattung der Lebewesen, und wie die politische Kunst unter die Menschen

kommt. Nicht Sokrates, sondern der Sophist spricht hier, womit darüber gar nichts ausgemacht ist, ob alles oder wieviel gegebenenfalls aus einer Schrift des Protagoras stammt[7]). Als ein sophistisches Erzeugnis — was keineswegs heißt: ein ganz nichtiges — hat Platon dieses Märchen an seinen Platz gesetzt. Da Protagoras zur Wahl stellt, ob er seine These durch einen Mythos oder einen Logos erhärten solle, dann den Mythos als das Angenehmere wählt, schließlich aber doch noch die begriffliche Erörterung hinterdrein schickt, so soll klar werden die Willkür des Verfahrens. Wenn Sokrates sich in späteren Dialogen eines Mythos bedienen wird, so geschieht es, weil er das was auszusprechen ist nicht anders als eben so aussprechen kann. Und damit hängt zusammen, daß sokratische Mythen in der Mitte oder am Ende stehen, nicht aber dort, wo das dialektische Verfahren noch gar nicht begonnen hat.

Dennoch wäre es falsch, dies so zu denken, als ob hier etwas völlig Widerplatonisches hereinrage. Selbst wenn man unentschieden lassen muß, wieviel von der Geschichte Platons eigene Erfindung ist, so machen deutliche Beziehungen zu seinen späteren Mythen es unverkennbar, daß hier Motive anklingen, die über Jahrzehnte hinweg für ihn etwas bedeutet haben. Die göttlichen Bildner der „sterblichen Geschlechter" kehren im *Timaios* wieder als die unteren Götter, denen der Demiurg die Bildung der „sterblichen Leiber" aufträgt. Der Stoff, aus dem gebildet wird, heißt im *Protagoras* „Erde und Feuer und das aus Feuer und Erde Gemichte". Diese alte, zuletzt parmenideische[8]), Physik empfängt im *Timaios* nur eine neue arithmetische Struktur. Denn der Leib der Welt, von dem ja auch die sterblichen Wesen „geliehene Teile" sind, entsteht gleichfalls aus Feuer und Erde, zwischen denen als „Band" die beiden anderen Grundstoffe nach den Gesetzen der Proportion konstruiert werden. Wie im Protagoras-Mythos Epimetheus „ersinnt" (ἐμηχανᾶτο 320 E, 321 A), so der Demiurg des *Timaios* (37 E, 70 C, 73 C); wie jener so sinnt dieser auf die „Erhaltung" (σωτηρία) der Geschöpfe (Protag. 321 A, Tim. 45 D); der eine hat die zu verteilenden Kräfte, der andere das Gemisch des Seelenstoffes „aufgebraucht" (καταναλώσας Prot. 321 C 1, κατανηλώκει Tim. 36 B 6). Die finalen Verbindungswörtchen „damit", „damit nicht" begegnen im *Protagoras* und beherrschen

über weite Strecken des *Timaios* den Satzbau als Ausdruck des teleologischen Gedankens. Anderes wieder hat im Mythos des *Politikos,* wo gleichfalls Werden der Welt und Werden des Staates verbunden gezeigt wird, seine Entsprechung. „Als die Zeit kam"; „es gab keine Staaten"; die Menschen der Urzeit sind nackt und liegen auf dem kahlen Boden, sie werden von wilden Tieren geraubt; Zeus oder der Gott sorgt dafür, daß das Geschaffene nicht zu Grunde geht; von Prometheus, Hephäst und Athene empfangen die Menschen das Feuer und die handwerklichen Künste — man sieht, wie stark die beiden Bezirke einander ähneln bis in die Einzelheiten hinein[9]). Die Stufung der natürlichen Kräfte (δυνάμεις), die Epimetheus, der Kunstfertigkeit, die Prometheus, endlich der Arete, die Zeus verleiht, kann man ohne Zwang wiederfinden im *Staat:* aus der Physis erwächst er, auf gegenseitiger Ergänzung menschlicher Fertigkeiten beruht das früheste Zusammensiedeln, das dann durch die Arete zum Staate wird. So viel also strebt schon im Mythos des Protagoras auf Gedanken und Bilder hin, die später für Platon wichtig waren. Wie die sophistische Position nicht nur als etwas zu Bekämpfendes und zu Überwindendes dem Sokrates gegenüber steht, sondern gleichzeitig als eine erste Annäherung an die Probleme, so ist der Mythos des Sophisten ein allererster Hinweis, nicht mehr als dieses, aber doch nichts völlig Platonfremdes, sondern etwas was in ihm weiter wächst in die Jahre[10]).

Ähnlich verhält es sich mit dem frühesten Jenseitsmythos, der im platonischen Werke steht: im Dialog *Thrasymachos* (Staat I). Das Gespräch, das Sokrates mit dem alten Kephalos führt, geht über den Gelderwerb und seinen Nutzen. Eine gewisse mittlere Schätzung des Besitzes, eine gewisse mittlere Neigung zum Gelderwerb ist bei dem Partner bemerkbar. Da fragt Sokrates ihn nach dem „größten Vorteil", den er davon habe. Und nun tauchen die „Geschichten, die man sich über die Jenseitswelt erzählt", in dem alten Manne auf. Der Gegensatz des gerechten und des ungerechten Lebens wird lebendig, und mit ihm verbindet sich als Funktion der Jenseitsvorstellung Furcht vor Strafe und Hoffen auf Lohn. Der Name Pindars deutet wie auch später bei Platon den Bezirk an, aus dem dieser Mythos stammt; die Vision tritt unter den großen Dichternamen.

Sehr zu bemerken ist nun, daß das Gespräch die Wendung auf das Jenseits durch Kephalos empfängt. Mag die Schwäche des Alters daran schuld sein oder die Todesnähe des Greises, jedenfalls ist es das, was der Unphilosophische über Gerechtigkeit und ihr Gegenteil zu sagen hat. Sokrates hingegen greift, als ob vom Jenseits gar nicht die Rede gewesen wäre, nur den Begriff der Gerechtigkeit auf, und ganz begrifflich und unmythisch geht das Gespräch bis zum Ende. Denn die Überlieferung, die den *Thrasymachos* ja nur eingebaut zeigt in das größere Bauwerk der *Politeia,* wird uns an diesem Punkte wenigstens nicht täuschen über den ursprünglichen Bestand. Dann kennt also Platon auf der Stufe der aporetischen Dialoge einen Schlußmythos nicht, und erst als er den *Thrasymachos* zum *Staat* erweiterte, hat er einen solchen am Ausgang des Ganzen dem Anfangsmythos entgegengestellt.

Wie dem Aristoteles der Mythos als eine Art Vorstufe des Philosophierens gilt (Met. A 2, 982 b 18), so ist er auch hier nicht durchaus wertlos. Aber Sokrates steigt über ihn hinauf zu begrifflicher Arbeit und kehrt nicht wieder zu ihm zurück. Solange Platon mit der Aporie schließt, konnte er nicht — wie er seit dem *Gorgias* tut — mit einem sokratischen Mythos schließen, nur einen Anfangsmythos gab es für ihn als vorläufige, unsokratische Ausdrucksform, die Form, in der der Sophist oder auch der schlichte Mann die Verbindung mit dem Ewigen hat. Im ganzen erweist sich, daß der Mythos von vornherein am Rande der platonischen Weltdeutung steht. Aber erst auf einer zweiten Stufe dringt er tiefer ein und wird eine Weise, in der Platons Sokrates selbst redet, nachdem er vorher den dialektischen Weg beschritten hat.

Zweite Stufe. Im *Symposion* findet man die beiden mythischen Stufen, die vor-sokratische und die sokratische, neben- und übereinander. Auf der vor-sokratischen liegen die fünf ersten Eros-Reden. Hier ist das mythische Element am schwächsten in der Rede des Naturforschers, der mittleren. Die erste und die fünfte, die des Phaidros und die des Agathon, geben die beiden überlieferten mythischen Aspekte, den kosmogonischen Eros und den jugendlichen Liebesgott. Und ebenso ist in der Rede des Pausanias, die in das einheitliche Wesen des Eros den Gegensatz zwischen dem Uranios und dem Pandemos

hineinträgt, der Anfang bei den dichterischen und volkstümlichen Überlieferungen. Das Eigentümlichste und Schöpferichste dieser Stufe hat aber Platon dem Aristophanes gegeben. Seine phantastische Geschichte ist im Typus der Weltschöpfungsmythen, den uns schon der *Protagoras* zeigte. Wir sehen hier wie dort die Götter handeln und sprechen, Zeus in Verlegenheit und Sorge, schließlich mit Hilfe des Apollon — wie dort des Hermes — die gefährdete Schöpfung umformend. Sonst freilich ist alles völlig ursprünglich. Die Kugelmenschen, die in Form und Bewegung den Gestirnen ähnlich sind, von denen sie stammen, spuken in phantastischem Spiel gleichsam den Gedanken des *Phaidros,* des *Timaios,* der *Nomoi* vor von der Verwandtschaft zwischen Menschenseele und Kosmos, zwischen Seelenbewegung und Gestirnbewegung[11]). Die Unvollkommenheit, das „Halbe", unserer irdischen Existenz, Eros als das „Streben zum Ganzen": das sind Bilder, deren Wert unmittelbar einleuchtet, die freilich in Platons Sinne sich erst mit Inhalt füllen, wenn man weiß, was das Vollkommene und das Ganze ist.

In allen diesen Reden ist der Mythos auf der Frühstufe. Anmutig-bedeutungsloses Spiel ist das keineswegs. Hätte Platon es sonst geschrieben? Und sind nicht die Hindeutungen in das eigentlich Platonische stark genug, um gehört zu werden? Aber freilich, man hat den Eindruck, daß ins Blaue hinein mythologisiert werde, und was daran bewahrt werden, was vorübergleiten soll, bleibt ungeschieden. Da Sokrates zu sprechen beginnt, sinkt zunächst alles Frühere als „Täuschung" in sich zusammen. Denn es war vor jeder begrifflichen Erörterung und im Sinne des Sokrates ein schlechter Ersatz für den Logos und die Wahrheit. In Sokrates' Rede ist das Märchen von der Erzeugung des Eros durch Poros und Penia, „Schafferat" und „Frau Armut", an sich gar nicht von anderer Art, als was auf der früheren Stufe fabuliert wurde, und doch kommt alles darauf an, daß man die veränderte Situation erkenne. Sokrates hat vorher das Wesen der Liebe in begrifflicher Erörterung aufgeklärt. Die wichtigsten Punkte sind festgelegt: Liebe ist Liebe zu etwas, nämlich zur Schönheit. Liebe ist ein Begehren und Entbehren. Liebe will besitzen was sie nicht hat. Dies ist die „Wahrheit", und vor ihr verschwindet

alles frühere Gerede mitsamt der Mythologie. Ganz anders, wenn jetzt ein sokratischer Mythos folgt: der irrlichteliert nicht mehr in einem leeren Raum — im günstigsten Fall ein zufälliger Hinweis auf das Wahre, im ungünstigsten ein verwirrendes Spiel — sondern er setzt genau die Linien fort, die soeben der Logos zog.

Die Geschichte von Penia und Poros könnte heut leicht erscheinen als eine allegorische Umkleidung des rational gedachten Metaxy-Begriffes. Aber das wäre falsch gesehen. Sobald Diotima durch den Mund des „dämonischen" Sokrates zu reden beginnt, ist Eros als „großer Dämon" gegenwärtig, sind wir im mythischen Bereich. Und das Metaxy selbst ist ein fast ebenso mythischer wie rationaler Aspekt, bezogen auf das All, das durch diesen dämonischen Bezirk „mit sich selbst zusammengebunden wird".

Der sokratische Mythos beschließt nicht die Rede. Er mündet ein in die Beschreibung jenes Stufenweges, der zum Anblick des An-sich-Schönen hinaufsteigt. Nicht aus Zufall kommt so die bildhafte Wesenserfassung in die Mitte der Rede zu stehen. Eros ist selbst Mittler zwischen Himmel und Erde. Mitten im Dasein sieht Platon dieses Wunder, welches keine Vernunft aufklären kann, und welches doch das All davor behütet (um es mit den Worten des späten Platon zu sagen), „auseinandergelöst in der Unähnlichkeit grenzenlosen Ort zu versinken" (Polit. 273 D). So wird Eros das Metaxy in Sokrates' Rede, wie er das Metaxy in Platons Welt ist.

Es wurde früher dargelegt, daß der Weg der Liebe und der Weg des Todes für Platon zu demselben Ziel führen[12]). Wir wenden uns zu der Gruppe der eschatologischen Mythen.

In der *Apologie* läßt Platon den Sokrates über das Jenseitsschicksal der Seele noch hypothetisch sprechen, gewiß weniger darum, weil Sokrates wirklich so gesprochen hätte — worüber dieser Stelle nichts zu entnehmen ist — als einerseits, weil sich vor der unbestimmten Zuhörerschaft solche Zurückhaltung gebührt, und noch mehr, weil nichts im Vorhergehenden eine festere Sprache vorbereitet hat. Inhaltlich ist alles, was über das Jenseits gesagt wird, entweder Gegenbild oder Fortsetzung des hiesigen Daseins. Die Unterweltsrichter sind echte Richter gegenüber den falschen hier. Die Begegnung mit sol-

chen Heroen, die ebenso wie Sokrates durch ungerechten Spruch zum Tode gekommen sind, nimmt seinem Schicksal ironisch etwas von seiner Bitterkeit. Das Wichtigste ist die Fortführung eben jenes menschenprüfenden Daseins, das er als seine gottgegebene Aufgabe gezeigt hatte, und das letztlich seinen Tod bewirkt: im Angesicht der Ewigkeit also wird es bejaht, und der Tod seiner Drohung entkleidet, als wäre er notwendig Ende, Abbruch. Am Schluß stehen mythische Unsterblichkeit und Seligkeit — „wenn denn wahr ist, was man erzählt" — sehr ironisch dem irdischen Todesurteil gegenüber.

Im *Gorgias* gibt es erst eine Stelle, in der der Jenseitsmythos sich unzeitig eindrängen will, dann am Schluß eine zweite, wo er als berechtigt zugelassen wird. Zuerst hat sich die These vom Vorrang des Stärkeren erwiesen als ein Ausdruck des Lustprinzips, der eigentliche Kampf um dieses Prinzip soll entbrennen. Da versucht es Sokrates zunächst mit zwei Bildern, „Märchengeschichten" (μυθολογῶ 493 D). Wir sind tot, der Leib ist das Grab der Seele. Im Jenseits müssen die Ungeweihten (ἀμύητοι) — das sind die Törichten, Geistfernen (ἀνόητοι) — mit dem Siebe — das meint ihre Seele — in das durchlöcherte Faß schöpfen. In dem zweiten Bilde, das „aus derselben Palästra" stammt, wird das erste variiert, der Gegensatz des Maßvollen und des Zuchtlosen herausgearbeitet am Gleichnis der ganzen und der löcherigen Vorratsgefäße.

Eine Eschatologie, für die Sokrates sich auf Euripides den Dichter und auf die Lehre kluger Männer — Orphiker und Pythagoreer — beruft; die Jenseitsstrafe in genauer Beziehung zur Verderbnis der Seele: dies steht an der Schwelle. Aber Sokrates sieht selbst, daß er auch „mit vielen solcher Märchen" sein Gegenüber nicht besiegen kann. Als unzulänglicher Versuch also soll dieses wirken. Aber es wartet auf den Ort, wo es zulänglich werden wird. Das geschieht am Schlusse des Dialoges in dem ersten großen eschatologischen Drama, welches Platon gestaltet hat. Es ruht wie der ganze Dialog auf dem Kontrast zwischen Gerecht und Ungerecht: hier wird dieser Kontrast in die Transcendenz hineingespiegelt.

Das Motiv der Seelenwanderung, welches im *Gorgias* nur so verhüllt gegenwärtig war, daß man es meist verkennt, tritt

im *Menon* heraus, ja es ist das Wichtigste an seiner Eschatologie. Hier nämlich steht der Mythos am Übergang zu einer neuen Ebene, auf der das Wesen der Arete gesichtet werden soll, nachdem es durch das Mittel der Definition sich nicht hat greifen lassen. Er soll helfen, die Möglichkeit der Erkenntnis zu sichern. Gestützt wird er auf die Weisheit der Priester und der göttlichen Dichter, und Pindarische Verse rufen für einen Augenblick die Seelenwanderung herauf. Zuletzt wird die Folgerung gezogen für das Wesen der Erkenntnis, die ein Erinnern ist an das vor diesem Leben Geschaute[13]): man dürfe sich nicht von dem erkenntnisauflösenden Logos der Eristiker fangen lassen, sondern müsse tätig und kräftig nach der Wahrheit suchen.

Wenn also mit dem Mythos eine neue Stufe erreicht wird, so ist das mit den vergeblichen Ansätzen im *Gorgias* nicht zu vergleichen. Vielmehr wird im *Menon* das Stärkste gleich von vornherein gesagt, das Ergebnis vorweggenommen, das Thema probandum nicht nur hingesetzt, sondern ins Mythische hinein gesteigert. Dann erst folgt, was daran beweisbar ist: das Immer-Wissen. Also ein in Platon fertiger Zusammenhang wird hier skizzenhaft gegeben — wie sich denn diese Darstellung von den anderen Jenseitsmythen durch ihre nur andeutende Knappheit unterscheidet —, weil es eigentlich nur auf die Konsequenz für die „Erinnerung" und das Wahrheitsuchen ankommt. Nicht umsonst wird mit dem Pindar-Zitat auf „die an Weisheit Mächtigsten" (σοφίᾳ μέγιστοι) gezielt.

Gorgias und *Menon* gaben je Teilansichten. Der *Gorgias* ging ganz auf rechtes Tun, der *Menon* in seinem Mittelteil so gut wie ganz auf wahres Erkennen. Wie untrennbar beides zusammengehört, wird dort schon deutlich. Im *Phaidon* durchdringt Tun und Erkennen einander vollends als die eine Aufgabe der Seele im Angesicht des Todes, der „Existenz" im Angesicht von „Transcendenz".

Nicht zufällig, daß Sokrates bald zu Anfang von sich erklärt, er sei kein „Mythensager" (61 B). Das schillert ironisch zwischen Ja und Nein. Wirklich ist dieser Dialog ganz durchsetzt mit „Mythologie", und ein Schimmer davon ist schon zu Anfang (62 B) die Rede, die man in den geheimen Sekten führe, daß wir Menschen „in einer Wacht, einer Hut" (ἔν τινι φρουρᾷ) sind.

Der Vorhang, der das Schicksal der Seele verhüllt, hebt sich ein klein wenig für einen Moment. Da der *Phaidon* vom Tode redet, von dem aber, was jenseits der Grenze ist, nur mythisch geredet werden kann, so steht hier sogleich eine erste Hindeutung auf den Zusammenhang zwischen diesem und jenem Leben. Dann, in dem eigentlichen Gespräch, wird auf jeder der drei Stufen der Jenseitsmythos zur Vervollständigung des Gesagten einbezogen, und zwar jeweils dort, wo der Kreis sich schließen will.

Im ersten Ringe (69 C), nachdem das Leben des Philosophen in seiner Richtung auf den Tod hin gezeigt worden ist, tritt der Strom der Orphik, schon vorher immer wieder erkennbar an den Begriffen „Lösung" und „Reinigung", gesammelt heraus. Wie im *Gorgias* und *Menon* beruft sich Sokrates auf die Mysterien und ihre Scheidung in Belohnte und Bestrafte. Und auch die Umdeutung geschieht auf gleiche Weise: „Weihe" bedeutet platonisch Vernunft, die Geweihten also sind die, die richtig philosophiert haben. Sie werden bei den Göttern wohnen, während die Ungeweihten „im Schlamme liegen". So sind diese Grundlinien der orphischen Jenseitsdichtung wieder in genauer Verlängerung der philosophischen Einsichten.

Im zweiten Ringe geht die Frage ausdrücklich nach der „Unsterblichkeit der Seele". So wird an den Anfang gesetzt „eine alte Rede, der wir gedenken", daß man von hier dorthin und von dort hierher zurückkomme, und daß die Lebenden aus den Gestorbenen geboren werden. Ob dies so sei, darauf richtet sich nun die Betrachtung, um nach mannigfachen Forschungen am Schluß wieder in den Mythos einzubiegen. Die Seele, die in richtiger Weise philosophiert und sich im Sterben geübt hat, geht gereinigt in das ihr gleichartige Unsichtbare ein — das Unsichtbare, der Hades, der intellegible Ort sind Wechselbegriffe —, sie ist befreit von allem Umherirren und bringt, wie die Rede geht von den Geweihten, die künftige Zeit mit den Göttern zu (81 A 9, vgl. 69 C 6). Die nicht gereinigte Seele schleppt viel Körperhaftes, Erdiges, Schweres, Sichtbares mit. Daher die schattenhaften Erscheinungen, die der Volksglaube um die Gräber geistern zu sehen meint. Sie irren herum, leiden Strafe für ihre frühere schlechte Erziehung und werden in mannigfache Tierarten von neuem eingekörpert. Der Irr-

tum, die Gier nach dem Körperlichen, finden sich im Jenseitigen gleichsam verewigt wieder, ebenso wie bei den Andersgearteten die Verwandtschaft mit dem Göttlichen und die Zugehörigkeit zur intellegiblen, zur „unsichtbaren" Welt. Das sind Abwandlungen dessen, was sich auf der ersten Ebene zeigte. Neu ist das Moment der Seelenwanderung als sprechendstes Symbol für die Ewigkeit der Seele.

Mit dem dritten Kreise vollendet sich der *Phaidon.* So steht hier am Ende der Erörterung, und damit am Ende des philosophischen Gespräches überhaupt, der große Jenseits-Mythos, zu dem auf beiden früheren Stufen die Ansätze da waren.

In der *Politeia* wird die einfache Grundform des *Gorgias,* die auf dem Gegensatz von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beruht, zu einem neuen großen Bauplan umgebildet. So kehrt auch der eschatologische Endmythos des *Gorgias* wieder, auch er in ein neues Medium hineingeformt: wie die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in das Staatsgefüge, so das Schicksal der Seele in das Universum. Da nun andererseits das neue Werk den alten *Thrasymachos* mit seinem Anfangsmythos einbezieht, so kommen Anfang und Ende in symmetrische Entsprechung. Dem unzulänglichen Versuch dort entspricht die vollkommene Gestaltung hier wie von selber. Mag man beide in der Geschichte des Platonischen Werdens betrachten oder in dem Ganzen der als fertig vor uns stehenden *Politeia,* so zeigen sie uns zwei Stufen Platonischer Mythenbildung. Auf der unteren Stufe ist der Mythos eine Vorbereitung für den dialektischen Weg, auf der zweiten ein Ausblick über die Grenze, bis zu welcher die Dialektik führen kann.

Nunmehr muß alles andere zurückbleiben vor der Vergleichung der drei großen Eschatologien in *Gorgias, Phaidon* und *Politeia*[14]).

Der *Gorgias* kämpfte den Kampf zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Dieser Kampf ist es, der sich fortsetzt in den Mythos. Darum sind hier allein wichtig Totengericht und Jenseitsstrafen. Um das Wesentliche dieses Gerichts stark sichtbar zu machen, wird gefabelt, daß der jetzige Zustand nicht immer gewesen, sondern aus dem entgegengesetzten erwachsen sei. Der frühere wird charakterisiert auf der Seite der Richter dadurch, daß sie mit körperlichen Sinnen und allen

Trübungen leiblicher Existenz urteilen, auf der Seite der Beurteilten dadurch, daß sie gleichfalls vor dem Tode gerichtet werden, umhüllt mit dem Leibe und mit Kleidern, begleitet von Freunden, die für sie zeugen. Der jetzige Zustand ist so, daß Richter und zu Richtende beide tot und beide nackt sind, daher denn der Richter mit der bloßen Seele die bloße Seele sieht. Der Radikalismus dieser Entscheidung und zugleich das Wesen der reinen Erkenntnis kann nicht klarer verbildlicht werden.

Das Gericht wird im *Phaidon* und im *Staat* nicht so ausführlich beschrieben. Denn im *Phaidon* ist nicht wie im *Gorgias* der Gegensatz Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit thematisch, und im *Staat* ist dieses Thema doch erweitert und überwachsen durch vieles andere. Zudem konnte das Gericht im *Gorgias* genug geschildert erscheinen. So wird es samt seinem „Orte" in den beiden anderen Dialogen nur kurz aber scharf bezeichnet. Dafür wird im *Phaidon* hinzugefügt die Fahrt zum Gericht, auf der sich gleich der Unterschied zwischen vernünftiger und begehrlicher Seele erweist. Jene führt ein Dämon leicht hinab, die andere findet keinen Begleiter. Sie irrt umher und wird durch Zwang an jenen Ort gerissen. Da setzt sich das auf die reinen Wesenheiten und damit auf den Tod gerichtete Dasein des Philosophen und das Irren seines Gegenteils fort in die Jenseitsfahrt. Die verschiedenen Verhaltungsweisen der Seele sind für den *Phaidon* charakteristisch, während im *Staat* diese Reise eben nur noch angedeutet wird (614 B 8).

Im *Gorgias* ist die Seelenwanderung[15]) nicht ausdrücklich dargestellt und nur vorausgesetzt, wenn die Unheilbaren im Jenseits als Beispiel (παράδειγμα) dienen, damit die anderen besser werden: die andern, das können nur die sein, die an dem Kreislauf teilnehmen. Zum Thema wurde die Palingenesie in der Mythosskizze des *Menon,* weil es da auf das apriorische Wissen ankam. Im *Phaidon,* wo es auf dasselbe ankommt, heißt es kurz, daß ein jeder wieder auf die Erde hinaufgeführt wird „in vielen großen Zeitumläufen" (107 E). Aber man muß dazu nehmen, was auf der zweiten Stufe des Dialoges von den Einkörperungen in mannigfache Tier- und Menschengestalten erzählt worden war (81 D ff.). Im *Staat* liegt auf der Wieder-

kehr und der Wahl der neuen Lebenslose ein noch sehr viel stärkerer Akzent. Zwar sind die Erfahrungen des früheren Lebens wichtig für die Wahl des neuen, aber diese ist trotzdem völlig frei. Die metaphysische Verantwortung des Menschen für sein Dasein, die Ablehnung jedes Fatalismus, empfängt ihren schärfsten Ausdruck, während es im *Phaidon* — etwas läßlicher — für „wahrscheinlich" gilt, daß die Einkörperung geschieht je nach der Wesensart, die die Seele im früheren Leben bewiesen hat.

Die Menschen, deren Jenseitsschicksal betrachtet wird, sind überall in gleicher Weise eingeteilt. Zuerst sondern sich unter denen, die wegen ihrer Vergehungen zu bestrafen sind, zwei Gruppen: die Besserungsfähigen und die „Unheilbaren" (ἀνίατοι Gorgias 526 B 8, Phaidon 113 E 2, Staat 615 E 3). Bei den ersten sind die Strafen Erziehungsmittel, bei den zweiten abschreckendes Beispiel für die anderen. Als Unheilbare werden in den beiden am stärksten politischen Dialogen, dem *Gorgias* und dem *Staat,* dort die Tyrannen, Fürsten und Machthaber, unter ihnen Archelaos von Makedonien genannt, im Staat Ardiaios der Tyrann einer pamphylischen Stadt, dessen Qual in dantesken Bildern gemalt wird. Der *Phaidon* erwähnt nur ganz allgemein die Unheilbaren im Tartaros, ohne einen Namen zu nennen, so daß das Besondere dieses Dialoges, dem die „politische" Wendung der beiden anderen fehlt, auch darin deutlich wird. Dafür sondern sich die Besserungsfähigen hier noch einmal in solche, die schwerer Vergehen schuldig sind, und solche, die ein Leben zwischen Gut und Schlecht in der Mitte geführt haben. Als dritte Gruppe endlich werden überall zu den Heilbaren und den Unheilbaren die „Frommen" gefügt, unter denen die echten Philosophen im *Gorgias* und im *Phaidon* noch besondere Auszeichnung empfangen.

Der Mythos des *Gorgias* beschränkt sich auf das Gericht. Die beiden anderen Werke fügen jeweils — und das ist vielleicht das Merkwürdigste und Großartigste — ein genau ausgedachtes kosmologisches Bild in die Mitte dieses Berichtes von dem Schicksal der Seele[16]): der *Phaidon* das Bild der Erdkugel mit ihren Höhlen und Verbindungskanälen, der *Staat* das der Himmelsspindel mit ihren Sphären. Im *Gorgias* ist der Kosmosgedanke schon lebhaft gegenwärtig (507 E), und Sokrates beruft

sich für das höchste Beispiel, das er dem Vertreter der Unordnung entgegenstellt, für die Weltordnung, auf „die Weisen". Aber die Kosmologie dringt hier noch nicht in den Mythos ein, wohl darum nicht, weil sich der Dialog fast ganz auf den ethisch-politischen Bezirk beschränkt. Die beiden anderen Werke hingegen sind in viel höherem Grade zugleich auf den Bezirk Erkenntnis gerichtet, worin denn der Naturerkenntnis ein besonders hoher Rang zusteht.

In dem Bericht, den der Sokrates des *Phaidon* von seiner philosophischen Entwicklung gibt, wird eine Weltansicht gefordert, die das Universum als ein annähernd vollkommenes Ordnungssystem zeige. So müssen in solcher Welterklärung die Form des Erdkörpers und seine Stellung im Weltraum eben diesem Prinzip des „Besten" entsprechen. Die Enttäuschung über alles, was sich an dergleichen Erklärungen bei Anaxagoras finde, und die Beschränkung auf den Bereich des Logos (ἐν λόγοις) hindert doch den Sokrates nicht zu bekennen, er würde sich gern von jedem Sachverständigen über die Natur belehren lassen (99 C). Ist es Zufall, daß im Schlußmythos ein „Jemand" eine Weltansicht aufstellt, die im Wesentlichen dem früher Geforderten genügt? Die Erde ist eine Kugel inmitten des Himmels. Sie braucht nicht die Luft oder irgend ein anderes mechanisches Substrat zur Stütze, sondern vermag sich selbst im Gleichgewicht zu halten. Damit ist denen begegnet, die den Halt der Erde auf materielle Ursachen zurückführten (97 D, 98 C 1). Dann aber wird weiter die Erde so konstruiert, daß die wichtigsten Naturerscheinungen (wie Gezeiten, Winde, Quellen, Vulkanausbrüche) aus dieser Konstruktion verständlich werden und dabei gleichzeitig die symbolischen Örter für das Schicksal der Seele entstehen: das Erdinnere; die Höhlung — für die Zeit des irdischen Lebens —; die „eigentliche Erde"[17]). Diese Harmonie kausaler und teleologischer Konstruktion erfüllt die vorher ausgesprochene Forderung und Hoffnung. Noch der Weltenbau des *Timaios* steht ganz unter demselben Doppelaspekt.

Im *Staat* ist Gegenstand der Betrachtung nicht mehr die Erde als Mitte des Weltgebäudes, sondern dieses Weltgebäude selbst mit seinen Sphären. Hier wird das Menschenschicksal in seiner Notwendigkeit (die die Freiheit des Einzelnen nicht aus- sondern einschließt) gezeigt. Die drei Schicksalsgöttinnen — Klotho,

die Spinnerin; Lachesis, die Loserin; Atropos, die Unabwendbare — sind Töchter Anankes, der Notwendigkeit. Aus dem Schoß der Lachesis werden die Lose genommen. Unter dem Thron der Ananke müssen die Seelen hindurchschreiten, um für das frei erwählte neue Leben aus Klothos und Atropos' Händen Bestätigung und Unabänderlichkeit zu erwerben. Eben diese Hände der Moiren aber sind es auch, die die Sternenbahnen bewegen, und im Schoß der Ananke dreht sich die Spindel der Welt. So sehr sind kosmisches Geschehen und Menschenschicksal verbunden. Doch der Zusammenhang ist noch tiefer. Das Weltbild beschließt den *Staat*, den Staat der Erziehung, in dem die Astronomie als ein wichtiger Erziehungsgegenstand aufgestellt worden war. Die dort gemeinte Astronomie aber ist Vorschule der Dialektik (VII 529 C ff.): nicht die Buntheit der himmlischen Erscheinungen ist ihr Gegenstand, sondern die wahren Geschwindigkeiten, Zahlen, Formen, die mit dem reinen Denken aufzufassenden, zu denen die dem Auge am Himmel sichtbaren sich wie Abbilder zum Urbilde verhalten. Eine solche Konstruktion des Universums und seiner Bewegungen nach rein mathematischen Verhältnissen: das ist — in wie märchenhafter Umkleidung auch immer — die Spindel mit ihren Wirteln. Wenn nun auf jedem Wirtel eine Sirene mit herumkreist, die jede immer nur e i n e n Ton gibt, derart daß alle acht „zu einer einzigen Harmonie zusammenklingen", so muß man wieder an das Siebente Buch zurückdenken, wo sich an die wahre Astronomie die wahre Musiklehre reiht, die es nur mit der Konsonanz reiner Zahlenverhältnisse zu tun hat. Wie hier Astronomie und Musik sich verbinden, das ist ein (schon von den Pythagoreern gesehener und für Platon höchst wichtiger) Musterfall für jene Gemeinsamkeit und Verwandtschaft der Einzelwissenschaften, in deren Methodos man zu dem gewollten Ziel hinaufsteigt. Den Seelen aber ist dieser Kosmos der Sternenbahnen und der reinen Klänge sichtbar und vernehmbar im Jenseits. So sind sie in der Nähe der höchsten Erkenntnisse. Noch fehlt die Schau der höchsten Bilder selbst, die erst der *Phaidros* bringen wird. Hier scheint sie nur angedeutet in dem, was die Seelen der Guten auf ihrer Himmelsfahrt zu Gesicht bekommen: „Anblicke von unerhörter Schönheit" (615 A).

Ein Letztes und Höchstes. Die neuplatonische Interpretation des Mythos, die uns in der abschließenden Fassung des Proklos vorliegt, bewegt sich in dieser Richtung: wie unsere Seele eine geordnete Politeia sein muß, der Staat das Gefüge der Seele ausgeweitet wiederholt, so zeigt der Kosmos, wie er sich im Schlußmythos darstellt, noch einmal „dasselbe in größerem Maßstab" (τὰ αὐτὰ μειζόνως II 99, 23). Man mag die einzelnen Ausdeutungen ablehnen, weil sie das von Platon ausdrücklich Bezeichnete überschreiten. Aber sobald man auf den *Timaios* vorausblickt, der noch einmal das Bild des Staatsgebäudes zeichnet, bevor er das Weltgebäude errichtet, so wird die „Symmetrie" von Staat und Kosmos einleuchtend. Wenn im *Timaios* (90 CD) gesagt wird, Aufgabe des Menschen sei es, die Harmonien und Kreisbewegungen des Universums kennenzulernen und dem Erkannten das Erkennende anzugleichen gemäß dem ursprünglichen Wesen (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν), so ist die Symmetrie von Einzelseele und Kosmos deutlich. Auf der Homologie von Seele und Staat beruht der ganze Bau der platonischen *Politeia.* Und so heißt es gewiß dieses Werk im Sinne Platons lesen, wenn man in dem Schlußmythos das Gesamtgefüge sich vollenden sieht: Menschenseele, Staat, Kosmos erfaßt als drei in Symmetrie um dasselbe Zentrum gelagerte Formen. Und doch wieder nicht als getrennte, wenn auch unter sich gleichgebildete, Sphären. Sondern wie der Mensch seinem Wesen nach in den Staat gehört, so scheint er seinem Wesen nach auch in den Kosmos zu gehören. Wie im *Phaidon* die Erdkugel, so scheint hier das Weltgebäude eingerichtet, um der menschlichen Seele den jeweils ihr angemessenen Raum zu schaffen.

Die großen Seelenmythen umspielen jeweils am Schlusse eines Werkes das unwißbare Jenseits des Lebens, nachdem vorher, mit dem Blick freilich auf das ewige Sein, doch im Diesseitigen die Ordnung bestimmt oder das von hier aus begrifflich Erkennbare erkannt worden ist. Variationen sind sie über das eine Thema, die doch jeweils nur in diesen Dialog hineinpassen. Denn anders als die Mythen der ersten platonischen Stufe sind diese echt sokratischen kein verantwortungsloses Spiel des Witzes, das durch Zufall wohl auch einmal in etwas Wesentliches treffen kann. Sie setzen die begriffliche Erörterung vor-

aus und führen deren Linien fort über die Grenzen, die menschlicher Existenz und menschlicher Erkenntnis gesetzt sind. Oder noch mehr in Platons Sinne: der Mythos, der ja ebensowenig wie der Logos erfunden, sondern aufgefunden wird, hat wie dieser seine eigene Struktur. Und nur dann hat Mythos Wert, wenn sich erweist, daß seine Linien die des Logos anpassend weiterführen.

Noch ein Letztes: Platon scheut sich nicht, wenigstens im *Menon* (86 B) und *Phaidon* (114 D) die Gewißheit des Mythos am Schluß wieder zu erschüttern, und er läßt ja nirgends einen Zweifel, daß hier Wahrheit mit dichtender Erfindung gemischt ist. Dieses Wiederunsicherwerden gehört recht eigentlich zum Wesen des Mythos, „damit sichs nicht zum Starren waffne". Im *Menon:* „Ich möchte so ganz dafür nicht einstehen". Im *Phaidon:* „Es ist so oder so ähnlich". Aber um so unerschütterlicher ist die Gewißheit der Forderungen, die der Mythos bekräftigt hat: „Man darf zuversichtlich sein über das Schicksal der Seele, wenn man im Leben die leiblichen Freuden gemieden, die des Lernens geübt und seine Seele geschmückt hat mit dem Schmucke, der ihr recht eigentlich zugehört" (Phaidon 114 D). „Man muß sich vor dem Unrechttun mehr in acht nehmen als vor dem Unrechtleiden; man muß dahin streben, nicht gut zu scheinen, sondern zu sein; wenn jemand Unrecht begeht, so muß er bestraft werden, und dies zu bewirken ist der Sinn der Rhetorik" (Gorgias 527 B). „Man muß an die Unsterblichkeit glauben und sich immer an den Aufstieg halten und Gerechtigkeit im Bunde mit Vernunft auf alle Weise üben" (Staat 621 C). Die Übereinstimmung ist bezeichnend. Als *directio voluntatis,* mit Dante zu reden, hat der Mythos eigentlichsten Wert. Darum, wie seine Linien zusammenstimmten mit der begrifflichen Erörterung, so münden sie wieder ein in die unserem Leben aufgegebene Forderung, die der Dialog geklärt und begründet hatte.

Dritte Stufe. Mit dem großen Welt- und Seelenmythos des *Phaidros* ersteigen wir eine neue Stufe der platonischen Mythenbildung. Aber in den Teilen des Dialoges, die diesen Mythos der Mitte umgeben, stehen noch drei kleinere mythische Erzählungen. Das ist ebensowenig Zufall wie dieses, daß das Landschaftliche im *Phaidros* einen stärkeren Wert hat als

irgendwo sonst bei Platon. Und es ist drittens kein Zufall, daß im Gespräche die Boreasgeschichte auftaucht, weil Sokrates und Phaidros durch die Ilissosgegend wandern, und die Metamorphose der Zikaden, weil beide inmitten des unerhörten Geschrills einer südlichen Mittagsstunde unter der Platane liegen. Vielmehr gehört dies alles zusammen. Ort und Stunde formen gemeinsam mit den Mythen die seelische Landschaft des Werkes.

Die Sage von Boreas und Oreithyia (229 B—230 A) also gibt dem Raum eine mythische Staffage, ein wenig wie auf einem Gemälde des Poussin, und es ist willkommen, daß der Blick zugleich noch auf anderes märchenhaftes Volk, Kentauren Chimären Gorgonen, fallen kann. Aber nun wird doch sogleich der besondere Sinn bedeutsam, in welchem hier von alledem gesprochen wird. Sokrates lehnt das altkluge Gerede ab, ob die Geschichte wahr sei oder nicht, oder wie man sie etwa deuten könne. Er hat keine Zeit dazu, weil er noch nicht — nach dem delphischen Spruch — „sich selber erkannt" hat. Aber dadurch wird ihm der Mythos nicht gleichgültig, viel weniger gleichgültig als jenen neunmal Klugen. Er prüft mit dem Blick auf den Mythos sich selber, ob er ein vielverflochteneres und aufgeblaseneres Wesen sei als Typhon. Das heißt, er lernt an dem Mythos, den er als gegeben hinnimmt, für seine einzige Aufgabe.

Das Märchen von den Zikaden (258 E—259 D), die einst als Menschen in ihrer Musenleidenschaft Speise und Trank vergessen hätten, belebt ähnlich wie das Vorhergehende den Raum mit mythischer Staffage. Aber zugleich spricht es die Mahnung aus, sich nicht von den Zikaden beschämen zu lassen, sondern „sich zu unterreden", und macht die Musen zu Vorsteherinnen des philosophischen Gespräches, in dem man befangen ist, dies selbst zu einem musischen Werk. Und auch die Stelle des Dialogs ist bedeutsam, an der das Intermezzo steht, dort nämlich, wo die Erörterung nach einem Geplänkel ernsthaft zu werden anfängt.

Die Geschichte von Theuth und Thamus (274 C—275 C) hat solche landschaftlichen Bezüge, wie die beiden ersten, nicht. Aber sie steht wie die zweite an einer bedeutsamen Cäsur, da wo die letzte Erörterung beginnt. Und eine wichtige sachliche

Verbindung besteht zwischen diesen beiden Märchen. Wie das zweite zum musischen Gebrauch der Rede mahnt, so warnt das dritte vor dem Mißbrauch des Schreibens. Die beiden Grenzpunkte des Gesprächs vom Logos werden in ihnen spielend festgelegt.

So sind der erste und zweite der kleinen Mythen verbunden durch das räumliche Gefüge, der zweite mit dem dritten durch das gegenständliche Gefüge des *Phaidros*dialoges. Zusammen bilden sie innerhalb sehr technischer und abstrakter Erörterungen das mythische Hügelland, über welchem sich der Gipfel des großen Zentralmythos erhebt.

Er unterscheidet sich von den Mythen in *Gorgias, Phaidon, Politeia* gar sehr. Wurde dort das Jenseitige in der Verlängerung dieses Lebens gesehen als Gericht mit Lohn oder Buße, und weitete sich erst von da aus der Aspekt zum Tellurischen im *Phaidon,* zum Kosmischen in der *Politeia,* so kehrt sich hier das Verhältnis um. Der Standort wird sogleich im Kosmos genommen, und erst innerhalb dieses Raumes erscheint, gleichsam klein in dem großen, das besondere Schicksal der einzelnen Menschenseele, so daß auch hier irdisches Leben als eine Stelle in dem großen Weltwesen gesehen wird. Mit dem Weltenbau und dem Seelenschicksal verschmilzt drittens der Eros des *Symposions* zu einer großen Synthesis. Und dieser Mythos tritt — nicht unähnlich dem des *Symposions,* aber mit soviel größerer Wucht, als er weiter ausgreift — in die Mitte des Ganzen. Wie im *Symposion* hatte Sokrates die Grundfrage nach dem Wesen dessen, worüber man rede, auch hier gestellt (237BC), dann hatte er die Formen der Mania sich zu einem viergliedrigen System zusammenschließen lassen und hatte im letzten Glied, der erotischen Mania, aus der Lehre den Mythos entfaltet.

Neu ist im *Phaidros,* daß dem Mythos eine Erörterung über das Wesen der Seele — Seele als Bewegung — vorausgeht. Neu ist dieser Ton strenger begrifflicher Deduktion und zugleich feierlicher Gehaltenheit. Neu ist die Begriffsbildung: Bewegung, Prinzip (ἀρχή), Werden und Vergehen, ungeworden und unvergänglich — oder vielmehr nicht eigentlich neu: es ist eben jene „Ursachenforschung im Bereich des Werdens und

Vergehens", die Sokrates im *Phaidon* als die erste Stufe seines philosophischen Werdegangs bezeichnet. Vielmehr also ganz alt, naturphilosophisch, „vorsokratisch". In der Tat finden wir bei Parmenides, Empedokles, Heraklit Übereinstimmung der Terminologie und des Beweisganges, bei Alkmaion (wie man längst bemerkt hat) eine sehr verwandte Gesamtanschauung, da auch hier die Unsterblichkeit der Seele deduziert wird aus ihrer ewigen Bewegung und die ewige Bewegung gesehen wird als gleichartig mit der Bewegung der Gestirne[18]). Im *Phaidon* also lehnte Sokrates solche Forschung ab, hier erscheint er tief in sie versenkt. Er sieht „das sich selbst Bewegende" als notwendig für den Bestand „des ganzen Himmels und der ganzen Werdewelt". Er sieht „das sich selbst Bewegende" als Wesen (οὐσία καὶ λόγος) der Seele. Er sieht also das Prinzip von Welt und Seele als eines. Aber nun ist es doch nicht so, daß Platons Sokrates einfach zurückfiele in die Forschungsweise, von der er sich damals abgewandt hat. Im Mittelpunkte des Mythos wird auch hier stehen das notwendige Aufeinandergerichtetsein von Seele und Eidos, wie es im Mittelpunkte des platonischen Philosophierens steht. Naturphilosophische Begriffsbildung ersetzt nicht etwa den zentralen Bezirk, sondern wird ihm — wie schon die Stelle dieser Deduktion im Gesamtbau des Mythos erweist — vorgebaut als neuer Zugang, weil Platon in der Naturphilosophie nun Linien sieht, die hineinführen in den Bereich der Eidosphilosophie.

Die nächste Stufe im Bau des Mythos ist Bildkonstruktion der Seele, nachdem die Aufgabe, über ihr Wesen zu sprechen wie es wirklich ist, als eine „durchaus göttliche" hat aufgegeben werden müssen. Das neue Bild, von dem der Mythos des *Phaidros* bestimmt wird, ist die Beflügelung, dichterischer Ausdruck für das, was vorher mit dem Begriff der Selbstbewegung naturphilosophisch formuliert worden war. Erwachsen möchte das Bild daraus sein, daß in dem geheimen Zeugungsprozeß des dichterischen Schaffens der geflügelte Eros — weniger die Gestalt der künstlerischen Phantasie als die der orphischen Dichtung — für Psyche bestimmend wurde. Platon selbst scheint das anzudeuten, wenn er später die orphischen Verse von dem befiederten Liebesgott anführt. Und es ist wahrhaftig keine zufällige oder spielerische Übertragung. Sondern darin deutet

sich an, daß die Seele dann ganz Seele ist, wenn sie liebende Seele ist. Die geflügelte nun formt sich zum dreigliedrigen Gespann, weil die Psychologie der *Politeia* erhalten bleibt[19]). Jetzt aber erfüllt die Seele ihr wesentliches Anliegen: sie beseelt. Wenn zu Anfang das ganze Weltgefüge als ihr Wirkungsraum erschien, so tritt sie hier belebend, bewegend auseinander. Zwei Formen der „Lebewesen" (ζῷα) werden als die wichtigsten sichtbar gemacht, die unsterblichen, die Gestirne, und die sterblichen, die Menschen. Von der vollkommenen Bewegung, mit der jene den ganzen Himmel umkreisen, bedeutet die Bewegung der Menschenseele einen Abfall. Sie hat schon „Federn verloren" und ist herabgestürzt, als sie auf einen menschlichen Leib trifft, dem sie sich nun verbindet. Die Einkörperung war als selbstverschuldeter Sündenfall der Seele im *Phaidon* und *Staat* gezeigt worden und der Kosmos als Raum für ihr Schicksal. Im *Phaidros* wird mit einem Wechsel des Standpunkts von der Vollendung des Kosmos her alles Übrige betrachtet, und die Welt der Gestirne steht als eine vollkommenere Lebewelt der menschlichen gegenüber und voran[20]). In diesen neuen Dimensionen und mit dem neuen Bilde wird die Ideenschau der ewigen Seele, die wir aus den Mythen des *Menon, Phaidon, Staates* kennen, noch einmal geformt. Die Bewegung des „Empor" hatte als „Führung" (ἄνω ἀγωγή), als „Aufstieg" (ἄνω ἀνάβασις), als „Schau des Oberen" (θέα τῶν ἄνω), im Höhlengleichnis des *Staates* ihren bisher stärksten Ausdruck gewonnen. Durch das Bild der Beflügelung wird dieser Trieb jetzt der Seele zugeordnet als ein Wesenszug, und das „Oben" empfängt eine neue kosmische Fixierung. Denn der „intelligible Ort" (τόπος νοητός) des *Staates* (VI 509 D, VII 517 B) wird hier zum „überhimmlischen Orte" (τόπος ὑπερουράνιος), wird also mit dem Bilde des Himmels verbunden, der ja nach platonischer Etymologie das höchste „Sichtbare" (οὐρανός = ὁρατόν Staat 509 D) ist. Und dasselbe kosmische oder, wenn man will, astronomische Formmoment gestaltet auch die Ideenschau des *Staates* um, verbindet sie mit der Kreisbewegung der Gestirne oder der nach ihrem Vorbilde gedachten Göttergespanne: die unsterblichen Lebewesen stehen „auf dem Rücken des Himmels", die Rotation der Kugel nimmt sie mit, und sie schauen das was außerhalb des Himmels ist. Die Verwandtschaft von

Seele und Eidos war die Grunderkenntnis, die im *Phaidon* die „Unsterblichkeitsbeweise" bestimmte. Auch dies wird nun ausgestaltet in der gleichen Richtung. Der Anblick der ewigen Wesenheiten ist die Nahrung der Seelen. Je nach ihrer Flügelkraft gewinnen sie Anteil an diesem Mahle. Die Einkörperung als Mensch hängt nach dem „Gesetz der Adrasteia" daran, ob sie zu jenem Anblick gelangt sind. Die Periodik des Seelenschicksals war im *Phaidon* (107 E) mit den „vielen großen Umläufen der Zeit" nur eben angedeutet. Im *Staat* (X 615 A) erwies sich die „tausendjährige Reise" als zehnfacher Entgelt des auf rund hundert Jahre angesetzten Lebens. Im *Phaidros* ist auch die tausendjährige Periodos einer zehnfach größeren untergeordnet, nur daß die Philosophen schon nach drei tausendjährigen Perioden aus dem Kreise des Werdens scheiden[21]). Der *Staat* geht aus vom diesseitigen Leben und bestimmt von ihm her das Übrige. Der *Phaidros* sieht zuerst die große kosmische Ordnung und innerhalb ihrer dann auch das menschliche Dasein. Ebensowenig ist es Zufall, daß die Einteilung der Seelen in drei Wertklassen, daß vor allem die besondere Klasse der „Unheilbaren", wie sie vom *Gorgias* bis zum *Staat* festgehalten wurde, hier aufgegeben und ersetzt ist durch jene allmähliche Abstufung in die neun Seelenformen vom Philosophen bis herab zum Tyrannen (248 DE)[22]). Wer vom Kosmos und nicht mehr vom menschlichen Leben aus auf diese Dinge blickt, und wer die „Beflügelung" als zum Wesen der Seele gehörig erfahren hat, der vermag keine Menschenseele ganz zu verwerfen, weil es zu ihrem Wesen gehört, daß sie einmal „die Wahrheit erblickt hat" (249 B), und mithin zu ihren Möglichkeiten, daß sie sie immer wieder erblicken kann. Das Totengericht, das Ziehen der Lose, die Wahl des künftigen Lebens sind im *Staat* mit größtem Nachdruck erzählt. Im *Phaidros* (249 AB) sind sie nur kurz angedeutet. Sie sinken fast zu einer Episode herab in dem großen kosmischen Drama. Um so größere Wirkung gewinnt in ihm die Anamnesis. Wie im *Menon* und *Phaidon* ist sie auch hier gleichsam der verbindende Strahl zwischen Eidos und Seele, nur daß hier Seelenfahrt und überhimmlicher Ort dem einfacheren Aspekt der früheren Dialoge eine neue Tiefendimension geben. So heißt denn einerseits die philosophische Dialektik selbst geradezu „Erinnerung"

(249 BC), andererseits ist in der „Erinnerung" die erotische Mania gegründet. Also beide Bewegungen, die zum Eidos emporführen, nehmen die Bahn der Anamnesis. Damit scheint zuletzt auch das weltabgewandte und wie entrückte Wesen des Philosophen — dessen Schilderung hier an das Höhlengleichnis des *Staates* und an die Episode des *Theaitet* erinnert[23]) — als notwendig, da die geflügelte Seele dessen, der die Ideen geschaut hat, notwendig mit der Erinnerung dort zu weilen sucht, „wo der Gott weilt, um göttlich zu sein" (πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν).

Im letzten großen Teil der *Phaidros*-Rede (249 D—256 E) wird der Stand im menschlichen Dasein genommen, und es werden irdische Schönheit und menschliche Liebesgemeinschaft — also nunmehr auch wesentliche Inhalte des *Lysis*, des *Alkibiades*, vor allem des *Symposions* — einbezogen und neu erfüllt mit der mythischen Dynamik und Bildhaftigkeit des *Phaidros*. Die Schönheit bleibt wie im *Symposion* das Ziel, worauf Liebe sich richtet. Aber sie erscheint nun neu als Abbild eines der Bilder, die die Seele auf ihrer Fahrt erblickt hat, und zwar nicht eines beliebigen, sondern dessen, in welchem für irdische Augen am deutlichsten das Urbild abgespiegelt wird[24]). Von da aus deutet Sokrates bis ins einzelne das Verhalten des Liebenden, wie es sich im Leben darstellt. Der Mensch sucht die Nähe der Schönheit, weil bei deren Anblick das Gefieder seiner Seele wächst. Die Liebesschmerzen sind Wachstumsschmerzen. Jene mannigfache Mischung von Lust und Weh, in der gerade die Sinnenliebe lebt, alle Seltsamkeiten im Betragen gerade des sinnlichen Liebhabers sind in Wahrheit nur zu begreifen, wenn ich von den Flügeln der Seele und also vom Eidos weiß. Aber nicht auf diese Züge kommt es dem Sokrates zuletzt an. Für ihn ist jede wahre Liebe erziehende Liebe. Der Zusammenhang zwischen Liebe und Erziehung ist vollends nur zu begreifen vom Jenseits her. Erziehung, das ist Formung des Geliebten nach dem Bilde des Gottes, in dessen Gefolge beide, der Liebende und der Geliebte, gewesen sind, mithin enthält solches Wirken zugleich auch für den Erziehenden den Zwang, auf den Gott zu blicken und sich ihm immer mehr anzuähneln. Auch die höchste, die sokratische Liebe ist nie in ungestörter Vollendung. Liebe ist dauernder Kampf zwischen

dem Lenker und den Rossen um die Herrschaft, und alle die verschiedenen Haltungen des Liebenden, die man im Leben kennt, sind aus diesem Kampf verständlich: das Ergriffenwerden als die Wirkung des Erinnerns in dem Lenker, die sinnliche Gier als Sturm des unvernünftigen Rosses, die ehrerbietige Scheu als Furcht dieses gebändigten Rosses vor dem Zaum und Zügel des Lenkers.

Schon in der Dialektik des *Lysis* hoben sich die Sätze heraus, daß der Schlechte dem Schlechten nicht Freund sein könne, der Gute dem Guten Freund sein müsse. Auch diese Sätze erfahren jetzt eine Beziehung auf die Transzendenz, da Freundschaft sich hier erweist als begründet durch die gemeinsame Fahrt im Gefolge des Gottes, dem diese Menschen ähnlich und angehörig sind. Damit aber tritt nun auch das Problem der Gegenliebe in die Betrachtung ein. Um die Liebe sinnlich anschaulich zu machen, hatte Platon zu einem Bilde aus empedokleisch-atomistischem Vorstellungsbereich gegriffen. Ein „Abfluß" (ἀπορροή) der Schönheit geht von dem Schönen in den Liebenden hinein durch die Augen und bringt dort das Gefieder zum Wachsen (251 B). Das Überflüssige strömt nach außen ab und, wie von einem festen Gegenstand reflektiert, dringt es in den Schönen zurück, durch seine Augen in seine Seele, wo es wiederum das Gefieder zum Wachsen bringt (255 C ff.). Der Geliebte weiß nicht wie ihm geschieht, und es entgeht ihm, daß er sich „wie in einem Spiegel" in dem Liebenden sieht. So entsteht die Gegenliebe als Abbild (εἴδωλον) der Liebe. Hier muß man an den *Alkibiades* zurückdenken, in dem das Gegenüber des Liebenden und Geliebten mit einer bis zum *Symposion* unerhörten Intensität gefaßt worden war. Dort stand das Bild vom Spiegel: „wie in einem Spiegel" sieht der Geliebte sich im Auge des Liebenden (132 E f). Und dann am Schluß zeigte sich, daß die Liebe des Sokrates in dem Jüngling „geflügelte Liebe ausgebrütet" habe (135 E). Man sieht, wie die neue Bildhaftigkeit des *Phaidros* diese früheren Bilder in sich hineinzieht. Ja mehr, man hat es handgreiflich, wie das Bild des geflügelten Eros im *Alkibiades* sich zum Bild der geflügelten Seele im *Phaidros* wandelt[25]).

Eingeschmolzen und neu gedeutet wird schließlich auch das, was im *Symposion* Alkibiades über sein Hingezogensein zu

Sokrates bekennt. Wenn man im *Phaidros* von dem Geliebten sagen hört, er sehne sich den Liebenden zu sehen, zu berühren, zu küssen, in seinen Armen zu liegen, und wenn man dann den Aufruhr sieht in der Seele des Liebenden, wie der Lenker und die Rosse um den Vorrang streiten, so findet man Alkibiades' und Sokrates' Gemeinschaft ins Allgemeine erhoben und von der neuen Bildkraft durchdrungen. Zuletzt werden die verschiedenen Reinheitsgrade im Liebesverkehr — die erste Stufe des „Weisheitsliebenden", wo der Wagenlenker Herr bleibt, und die zweite des „Ehrliebenden", wo das edlere Roß mit dem unedleren gemeinsam für eine Zeit den Sieg gewinnt — diese Grade werden in einem eschatologischen Ausblick wieder für das künftige Schicksal der Seele bedeutsam[26]).

Wie der Mythos des *Symposion,* so steht auch der des *Phaidros* in der Mitte des Werkes. Das läßt sich zunächst aus dem Vordergrundsplan ableiten, nach welchem die Reden Musterstücke sind für die theoretisch-rhetorische Erörterung des zweiten Dialogteils. Aber wie der ganze Dialog eine tiefere Deutung verlangt, so vielleicht auch der Platz des Mythos in ihm. Der *Politikos* folgt, so gänzlich anders geartet er sonst ist, doch in diesem Punkte dem *Phaidros.* Der *Timaios* erfüllt vollends mit dem Mythos den ganzen Raum. So scheint sich hier etwas für die dritte und letzte Stufe der platonischen Mythologie Bezeichnendes anzudeuten.

Der Weltschöpfungsmythos des *Timaios,* so einzig er ist, streckt doch seine Wurzeln unerwartet weit bis in das platonische Frühwerk. Das mythische Motiv der Schöpfung erwies sich schon im *Protagoras* als gegenwärtig, und trotz der Beschränkung auf die „sterblichen Geschlechter" deuteten sich unzweifelhaft timäische Züge an. Dann bot die Aristophanes-Rede des *Symposions* Verwandtes. Aber wenn man auch hier auf den ersten Blick den Menschen in der Mitte des Ganzen sieht, so wird doch schon eine Verschiebung des Schwerpunktes fühlbar. Die Kugelgestalt der Urmenschen und ihre Kreisbewegung, ihre Verwandtschaft mit ihren Erzeugern, den Gestirnen, das sind freilich märchenhafte Spiele. Aber sie weisen auf den *Timaios* voraus, wo der Demiurg die Menschenseelen den Gestirnen einpflanzt (41 D), sie in die Erde, den Mond und die anderen „Werkzeuge der Zeit" sät (41 E), damit dann die

unteren Götter — und das sind ja neben den Göttern des Volksglaubens eben wieder die Gestirne — ihnen menschlichen Leib dazu schaffen, und wo der Weg des menschlichen Lebens darin besteht, daß aus der anfänglichen Verwirrrung die ursprünglichen Kreisbewegungen sich immer klarer ins Rechte setzen (90 CD). So verrät sich schon in jenem phantastischen Spiel des Aristophanes die Bindung des Menschen an den geordneten und göttlichen Weltbau.

Ist also das Bild der „Schöpfung" in Platons Phantasie von jeher präsent und scheint es schon früh den Gegenstand „Welt" an sich zu ziehen, so ist auf einer zweiten Linie, in der platonischen Eschatologie, augenscheinlich, wie dieser Gegenstand „Welt" — immer im Sinne des geordneten göttlichen ideenhaften Kosmos — an Bedeutung mehr und mehr zunimmt. Während der *Gorgias* das Schicksal der Seele allein betrachtet, ist im *Phaidon* diesem Schicksal ein Raum geschaffen, indem das tellurische Bild hinzuwächst. Und wenn hier schon die Erdkugel in der Mitte des Weltenraumes schwebt, so weitet sich im Schlußmythos der *Politeia* der tellurische zum kosmischen Bau. Im *Phaidros* wird vollends das Schicksal der Menschenseele zu einem Gliede des Universums. So sieht man, wie das Moment der „Schöpfung" und das Moment der „Welt" in Platon gleichermaßen auf den Mythos der Weltschöpfung zustrebt.

Dieser Mythos nimmt in sich hinein die Fülle der älteren Naturphilosophie und damit breitet Platons Denken sich wie in einem letzten und weitesten Ringe über den Bereich der früheren Spekulationen. Er erfüllt damit ein strenges Gesetz[27]). Halfen ihm, wie wir früher sahen, Parmenides und Heraklit dazu, Sein und Seiendes zu bezeichnen, wie es sich nach der Entdeckung des Eidos ihm darstellen mußte, lehrte Pythagoras ihn das Universum als ein System mathematischer Ordnung erfassen und in diesen Kosmos den staatlichen Menschen einzuordnen, so findet er bei seinem Bestreben, nun auch die Fülle der Einzelerscheinungen zu meistern, Hilfe bei denen, die „über die Natur" geschrieben hatten. Die Analyse wird später zeigen, wie er sich mit der Doxa des Parmenides, mit Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Diogenes von Apollonia,

nicht zuletzt mit Alkmaion und den Ärzten berührt bis in den Wortlaut hinein, und wie er ihre Lehren einschmilzt in sein eigenes Metall.

In der Form der Kosmogonie, und zwar in der mythischen Form, welche göttliche Potenzen — Aphrodite, oder Philia und Neikos — mit der Weltschöpfung betraut, hatten Parmenides und Empedokles ihre Meinung über die Natur vorgetragen. Auch darin also fand Platon Vorgänger im griechischen Bezirk. Ob schon orientalische Schöpfungsgeschichten in seinen Gesichtskreis getreten waren, ob etwa Ahura Mazda ein Vorbild für seinen Weltschöpfer abgegeben hat, diese Frage ist sehr berechtigt, wenngleich sie sich mit unsern Mitteln der Forschung vorerst nicht beantworten läßt[28]). Jedenfalls aber ist es nicht Nachahmung sondern Notwendigkeit, wenn er von dem Weltstoff und den Gestirnen, vom menschlichen Leib und dem Zusammenhang des Leibes mit der Seele im Mythos sprach. Zu dem Immerseienden, ja bis in die Strahlen des „Guten" führt der dialektische Weg. Aber strengem Logos ist es verwehrt, von den Dingen der Werdewelt zu zeigen, wie sie dem „Guten" entgegenstreben und dadurch „werden". Von ihnen, bei denen man nach den Mühen der Dialektik Erholung findet, kann nur „wahrscheinliche Rede" erzählen (59 CD), wenn im Mythos der gute Gott die Welt schafft nach dem Vorbild der ewigen Formen, Nus das Werk der Überredung vollbringt an der Ananke, gestalthafte Ordnung tief hineindringt in jenes Un-Reich der ewig formlosen, ewig formempfangenden Möglichkeit[29]).

Im *Phaidon* (99 C) hatte Sokrates gesagt: wer ihm den Weltbau so zu zeigen im Stande sei, daß „das Gute und Seinsollende" (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον) alles zusammenhalte, bei dem würde er gern in die Schule gehen. Im Mythos des *Timaios* erfüllt Platon dieses tiefe Anliegen seines Denkens. Er konnte es erfüllen, indem der Pythagoreer in ihm den Reichtum aller früheren Naturphilosophie dem Denkmotiv der mathematischen Ordnung unterwarf, der Sokrates in ihm das ordnende und gestaltende Moment des „Guten" zu dem Magnet machte, der allem Erfassen die Richtung gibt. So ist es Sokrates, der zuhört — mitschaffend zuhört —, als der Pythagoreer den Mythos von der Vollkommenheit der ideenhaften Welt erzählt.

Mit dem *Timaios* ist der *Kritias* verbunden, ja verschlungen, ihm auch darin ähnlich, daß der Mythos fast den ganzen Raum des Werkes erfüllt. Der *Kritias* wird sich wenigstens zur einen Hälfte erweisen als über dem Grundplan des *Menexenos* wenn auch in noch so anderen Formen errichtet. Der Preis Athens, wie er in der Gedächtnisrede des *Menexenos,* mit aller möglichen Ironie freilich, aber doch vorgetragen wird, wird jetzt zum Mythos, indem die hier handelnden Menschen Urathens aus der Kosmogonie des *Timaios* herauswachsen, dazu die Gedanken des platonischen Erziehungsstaates sich in einmaliges mythistorisches Dasein wandeln, und drittens das ägyptische Altertum als das Gedächtnis der Menschheit die Tradition der Urzeit an die Gegenwart vermittelt (Tim. 27 AB). Notwendige Hilfsvorstellung aber, damit das Ganze zustande komme, ist das Gesetz unaufhörlichen Absinkens von ursprünglicher Vollkommenheit. Im *Timaios* offenbarte es sich als Schicksal der in immer niedrigere Einkörperungen sich verlierenden Seele, im *Staat* als Schicksal der stufenweise von der vollkommenen Form zu immer unvollkommenerer degenerierenden Verfassungen. Hier ist die Entartung des attischen Bodens (Krit. 112 A), der Untergang von Atlantis und damit die Entartung des Atlantischen Meeres (Tim. 25 CD) — beides in „einer Nacht" oder in „einem Tage und einer Nacht" geschehen — die geologische Voraussetzung. Aber sie gehört in ein allgemeineres Schicksal hinein, und dort wo der *Kritias* abbricht, haben wir gerade von den Atlantiern vernommen, wie „der Anteil des Gottes in ihnen schwindet durch das Sterbliche, das viel und oft ihm beigemischt ist" (Krit. 121 A). Von hier aus ist nun auch der geheime Einheitspunkt dieser so sehr verschiedenen, hier sich verbindenden Motive zu ahnen: das Eidos. Der *Timaios* verwirklicht die „Idee des Guten" in der Schöpfung, im *Staat* wird um sie die menschliche Gemeinschaft geordnet. Kritias empfängt von Timaios den Menschen als Naturwesen, vom Eidos her bestimmt, aber wie jede Realisierung schon in der Reinheit getrübt. Er empfängt von Sokrates „einige unter diesen Menschen sonderlich erzogen" (Tim. 27 A), also als Bildungswesen, und als solche dem Eidos zugewandt und zustrebend. Ägypten war in Platons Erfahrungsbereich ein erstaunliches Beispiel unveränder-

ten staatlich-kulturellen Daseins im Gegensatz zu dem unaufhörlichen Wandel der hellenischen Lebensformen, in Platons systematisch gestufter Welt ein Staatswesen zwischen Athen und dem Idealstaat. Der Gedanke schließlich von dem Herabsinken mußte sich einstellen, wo man das Doppelte sah: das Eidos in der Wirklichkeit dieser Welt präsent und doch die Wirklichkeit unendlich von ihm verschieden, und wo man diese Einsicht in jenes mythistorische Werden übersetzte, das seit Hesiods Märe von den Weltaltern eine echt hellenische Denkform war. Platon müßte den *Kritias* vollendet haben, damit wir dieses im Fortgang sich darstellen sähen. Aber angelegt ist es überall. Wenn das „wahre Meer" und das „wahre Festland" (Tim. 24 E f.), von denen unsere sogenannten Meere und Festländer umschlossen sind, zu diesen sich schon im Namen zu verhalten scheinen wie die Idee zur Erscheinung, so können wir nicht ahnen, wie dieser Gegensatz sich weiterhin ausgewirkt hätte. Aber wenn auch nicht so benannt, verhält sich doch ähnlich die Akropolis, wie sie eigentlich war, zu den von ihr jetzt übriggebliebenen Bruchstücken, Lykabettos Burghügel Pnyx, der eine ursprüngliche Quellbrunnen (κρήνη) auf dem Areal der jetzigen Akropolis zu den vielen Rinnsalen (νάματα) in der Umgebung (Krit. 112 A ff). Mit alledem möchte die Zahl der neuntausend Jahre stimmen, die der ägyptische Priester zwischen damals und jetzt ansetzt (Tim. 23 E). Aus dem *Phaidros*-Mythos lernen wir, daß zehntausend Jahre eine Weltperiode sind, aus dem Mythos des *Politikos,* daß große Weltperioden miteinander wechseln, bei denen entweder der Gott am Steuerruder der Welt sitzt oder die Welt sich selbst überlassen den Gang der Notwendigkeit nimmt. Diese Mythen und der *Kritias* sind freilich jeweils eigenständiges Gewächs. Versucht man sie trotzdem zu vereinen, so ergäbe sich für den *Kritias* das sehr scheinbare Ergebnis, daß Atlantis und Ur-Athen an den Anfang unserer Weltperiode zu stehen kämen, dorthin also, wo das Weltall „sich der Lehre des Demiurgen und Vaters nach Möglichkeit noch erinnert" (Polit. 273 B).

Was also bedeutet schließlich der Mythos von Ur-Athen? Mit der Redewendung, Athen sei hier „idealisiert", bliebe man hinter dem Willen Platons so weit zurück, wie das Ideal hinter

der Idee. Richtiger muß die Antwort heißen: Athen wird ideisiert, wird selbst ideenhaft, so wie es dem Staat überhaupt in der platonischen *Politeia,* dem Weltbau im *Timaios* geschieht. Das konnte bei Athen als einmaliger geschichtlicher Erscheinung nur erfolgen in der Form des historischen Mythos oder utopischen Romans. Indem aber Platon diese Dichtung ersann, indem er sie samt dem Mythos vom Weltall am Feste der großen Panathenäen vortragen ließ, indem er sie seinem Urahnen Kritias, dem Großvater des „Tyrannen" Kritias, in den Mund legte[30]), indem er den Sokrates, das Opfer dieser Stadt Athen, zum Zuhörer machte bei ihrem Preis, stiftet er die Versöhnung so feindlicher Mächte. Der Weg vom *Menexenos* zum *Kritias,* das ist der Weg von einer sehr ironisch gemeinten Lobrede alten Stiles auf das Athen der 80er Jahre bis dorthin, wo das Eidos dieses Athens, sein wahres Sein und wahrer Sinn, sichtbar wird. Im *Kritias* antwortet Platon auf den Vorwurf, den gewiß seine athenischen Zeitgenossen ebenso wie in neuerer Zeit Niebuhr erhoben haben: daß er ein schlechter Bürger sei[31]). Es ist seine Versöhnung mit Athen. Vielleicht ist es eine Notwendigkeit, daß diese Versöhnung hat unvollständig bleiben müssen.

Ist Ur-Athen ideisiertes Athen, so ist Atlantis ideisierter Orient. Beide sind genaue Gegenbilder, und doch hat keineswegs, wie man es zu sehen pflegt, Athen von vornherein die unbedingte Überlegenheit. Beide Staaten sind ja von den Göttern gegründet, wenn auch Atlantis als der reichere und künstlicher gebaute die größere Gefahr des Verfalls in sich trägt und darum in der Zeit des Kriegs mit Ur-Athen schon weiter entfernt ist von der ursprünglichen Vollkommenheit. Was sich hier vielmehr gegenübersteht, sind die beiden Urverfassungen, von denen nach Platons Darlegung in den *Gesetzen* (693 D ff.) alle übrigen stammen: Monarchie heißt die eine, Demokratie die andere. Für die eine — so wird dort weiter gezeigt — ist Persien, für die andere Athen das größte geschichtliche Beispiel. An beiden Formen muß man notwendig Teil haben, wenn Freiheit und Freundschaft im Bunde mit Einsicht herrschen soll. Dem historischen Gegensatz von Athen und Persien entspricht der mythische zwischen Ur-Athen und Atlantis.

Atlantis wird von einem Oberkönig und neun Teilfürsten regiert. Der Palast des Oberkönigs und der Tempel des göttlichen Dynastiegründers liegen genau in der Mitte der Hauptstadt auf der kreisrunden, von Ringkanälen umzogenen Zitadelleninsel. Ein straffes Feudalsystem legt bestimmte militärische Leistungen als Servitute auf jedes der geometrisch gleichen 60 000 Landlose. Von den Fürsten hat jeder in seinem Landesteil unumschränkte Gewalt. Aber ihr gegenseitiges Verhalten ist streng durch das heilige Gesetz bestimmt: auf einer Stele von „Bergerz" eingegraben steht es genau im Mittelpunkt der kreisrunden mittleren Insel. So ist das Gesetz und nicht der einzelne Mensch im strengsten Sinne Herrscher dieser Monarchie. Nichts bezeichnet stärker ihr ursprüngliches Wesen als die Leichtigkeit, mit der „die Last des Goldes und des übrigen Besitzes Schwergewicht" getragen wird (121 A), und die Überzeugung, daß „durch freundwillige Gemeinschaft verbunden mit hoher Tugend" (ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς) alles dieses wächst.

Bei den Persern — so sieht es Platon in den *Gesetzen* — ist Kyros ein guter Feldherr, der seinen Staat liebt (φιλόπολις), nur daß ihm die Erziehung fehlt und er sich um die Verwaltung nicht bekümmert. Deutlicher noch wird es bei Dareios, daß er nicht als unumschränkter Despot gedacht ist. Mit sechs andern hat er das Reich gewonnen, in sieben Teile hat er es geteilt, und noch seien Spuren von dieser Gliederung übrig. Gesetze hat er gegeben und eine gewisse Gleichheit eingeführt, die „Verteilung des Kyros" (τὸν τοῦ Κύρου δασμόν) in das Gesetz eingebunden, Freundschaft und Gemeinschaft (φιλίαν καὶ κοινωνίαν) allen Persern gestiftet. Zu Grunde geht diese Ordnung, indem die Üppigkeit (τρυφή 695 B) überhand nimmt, die auch in Atlantis das Gemeinwesen bedroht (121 A), und indem die Despotie über das geziemende Maß gesteigert und so Freundschaft und Gemeinschaft (τὸ φίλον καὶ τὸ κοινόν 697 C) vernichtet wird. Die Gier nach Mehr ist es hier wie dort, die den Staat zerrüttet (Krit. 121 B, Nomoi 697 D), indem sie die Rücksichtslosigkeit vernichtender Eroberungskriege wachsen läßt. Und wie wir von diesem Punkte aus den Verfall des Heerwesens bei den Persern erleben, so dürfen wir vermuten, daß nur darum die Lehensverfassung in Atlantis mit

so genauer Berechnung ausgesonnen ist, weil bei dem Eroberungskrieg gegen Athen die Zersetzung dieses Zustandes gezeigt werden sollte.

So ist also Atlantis, die ideisierte Monarchie, d. h. eine zentralisierende Fürstenmacht, in der doch Gemeinschaft und Gesetz die Herrschenden bindet, Ur-Athen die ideale Demokratie (im Sinne der Platonischen Nomoi), d. h. ein auf die Gemeinschaft der Bürger gebautes Staatswesen, in dem doch das Prinzip der Herrschaft vertreten wird durch die ständische Stufung und das jeden auf seine Aufgabe verpflichtende Gesetz. Keime des Verfalls tragen beide Staatsformen in sich; in der nach den Gesetzen der Zahl und der geometrischen Form gebauten bricht er früher durch und sollte zu jenem Eroberungskriege führen, der, wenn Platon das Werk nicht unvollendet hätte liegen lassen, ein ideisiertes Marathon geworden wäre[32]).

Neben dem *Kritias* steht als anderer politischer Mythos in Platons Spätzeit der des *Politikos* (268 D ff.). Daß gewisse Voraussetzungen über menschliches Dasein der Urzeit, über die Entstehung der Zivilisation, über die Teilnahme der Götter am Menschenschicksal sehr ähnlich schon auf der ersten Stufe der platonischen Mythenbildung begegnen, wurde vorher zum *Protagoras* bemerkt. Aber freilich, dies wird nun auf der dritten in eine ganz andere Form überführt, die sich durch den Vergleich mit dem *Timaios* einer-, mit dem *Kritias* andererseits deutlich machen läßt. Zu jenem stimmt — man könnte sagen: aus jenem stammt — der Demiurg, die Güte des Schöpfers, die den Bestand verbürgt, die Bildung des Universums als eines vollkommenen Körpers aber doch Körpers, die Kreisbewegung als Annäherung an die vollkommene Bewegung, die uranfängliche Wirrnis. Zum *Kritias* stimmt — und entfernt sich doch wieder von ihm —, daß dort die Götter die ganze Erde nach Orten unter sich verlosen, hier alle Teile der Welt nach Orten unter die Götter aufgeteilt sind. Dort werden die Götter, hier die göttlichen Dämonen, die sich der Menschen annehmen, mit Hirten verglichen. „Wie mit einem Steuerruder" lenken sie die Menschenseele im *Kritias,* das Steuerruder der Welt hält und läßt wiederum los der göttliche Steuermann des *Politikos.* Dort schwindet der göttliche Anteil bei den Menschen, weil er mit vielem Sterblichen ge-

mischt ist, und die menschliche Sinnesweise kommt zur Herrschaft; hier ist es das Weltall, das allmählich seine Vollkommenheit verliert wegen der Beimischung des Körperhaften, oder weil es wenig des Guten, aber eine starke Beimischung des Entgegengesetzten in sich trägt[33]). Man sieht, viel stärker als im *Kritias* und vollends anders als im *Protagoras* wird hier das menschlich-staatliche Dasein eingeordnet in das Weltall. Was die Wiederholung der Staatsutopie am Anfang des *Timaios* andeutete, wird im *Politikos* mit unvergleichlicher Kraft formuliert: die kosmische Bestimmtheit der Politeia.

Der *Timaios* läßt die Welt als Darstellung des Eidos im körperhaften Stoffe entstehen. Das Vollkommene wird von der Leiblichkeit zugleich repräsentiert und getrübt. In dem Ganzen wie in jedem einzelnen Gliede ist Nus und Ananke vereinigt, aus ihrem Zusammentreten ist diese Welt gemischt. Das All ist entstanden, indem der Nus Herr ward über die Ananke (47 E f). Ganz analog ist die Weltseele gemischt aus dem „Selbigen" und dem „Andern" und auseinandergebogen in die beiden Kreise des Selbigen und des Andern, die sich in der siderischen Welt darstellen als Fixsternhimmel und Planetenbahnen (38 C), in der psychischen Welt als Geist und Erkenntnis auf der einen, Meinen und Glauben auf der anderen Seite (36 E ff.). Diese geeinte Zweiheit nun, die sich so im Bilde des Weltalls und noch einmal der Weltseele ihren Ausdruck schafft, wird im Mythos des *Politikos* durch das Formmotiv der Weltperioden aus dem In- und Miteinander ins Nacheinander übersetzt. Zeiträume, in denen der Gott am Steuer der Welt sitzt, wechseln mit solchen ab, in denen der Steuermann sich auf seine Warte zurückgezogen hat und das All nach der entgegengesetzten Seite schwingt durch Schicksalsnotwendigkeit (εἱμαρμένη) und das ihm eingeborene Begehren (σύμφυτος ἐπιθυμία 272 E). Die Periode der göttlichen Herrschaft bedeutet die vollkommene Ordnung, die unmittelbare Verwirklichung des Eidos im sterblichen Stoffe, soweit das überhaupt möglich ist, und die ironischen Züge, die auch das Bild dieses goldenen Zeitalters umspielen, sind dazu da, um zu lehren, wie sehr alle menschlichen Bilder solches Zustandes notwendig versagen müssen[34]). Die Periode der Gottesferne strebt dem Zustand der uralten Verwirrung zu,

aus dem die göttliche Güte einst den Kosmos hat entstehen lassen, und dem alles zuzurechnen ist, was an Argem und Ungerechtem in dieser Welt geschieht. Was es aber auch so noch an Vollkommenheit und Ordnung gibt, das beruht auf der Erinnerung an die Zeit göttlicher Herrschaft. Mag bei diesem Gedanken der Periodisierung der empedokleische Wechsel zwischen dem Regiment von Liebe und von Haß mitbestimmend gewesen sein, mag Orientalisches hereinspielen[35]): alles das wäre doch für Platon nur Rohstoff gewesen, und ganz ihm eigen ist das Wesentliche auch dieses Mythos, der die Welt und das menschlich-staatliche Dasein in ihr auf das Eidos bezieht. Weil es sich um staatlich-geschichtliche Bindungen handelt, mußte das Zeitmoment den Mythos beherrschen. Das aber konnte nur in der Form der Periodik geschehen. In ihr hatte Platon längst, im *Staat* und im *Phaidros,* das Schicksal der Seele verbildlicht. Als cyklischen Verlauf lehrt er im *Timaios* die Zeit sehen, die das Abbild der Ewigkeit ist und damit zum Ursprung alles Forschens über das All, zum Ursprung der Philosophie selber wird (Tim. 47 AB).

Der Mythos steht inmitten des Dialoges vom *Staatsmann.* Der Eleat sucht eine Erholung von der ermüdenden Arbeit des dichotomischen Definitionsverfahrens und hofft zugleich, daß der Einblick in den Mythos bei diesem Verfahren selbst weiter helfen werde (268 C ff). Das Ergebnis ist denn auch eine kleine Änderung in der Definition der königlichen Staatskunst. Aber man empfängt sofort den Eindruck, daß der Aufwand des Mythos nicht im Gleichgewicht ist mit dem begrifflichen Gewinn, und Platon sagt es selbst: „Wir haben eine wunderbare Mythenmasse aufgetürmt und sind dahin geführt worden, mehr als nötig davon beizubringen" (277 B). Also weniger um die Vordergrundsaufgabe des Dialogs zu fördern, was ja in der Tat ohne den Mythos weit einfacher geschehen könnte, wird der Ablauf des begrifflichen Verfahrens durch jenes „Spiel" unterbrochen. Vielmehr ist es seine Absicht, den Blick von der Vordergrundsaufgabe in die Tiefe zu führen. Der Mythos setzt den Staat in das All und läßt ihn dadurch teilnehmen sowohl an der Vollkommenheit wie an der notwendigen Unvollkommenheit, am Eidos wie am Stoffe, zeigt die notwendige Verhaftung des Staates an das Schlechte, die notwendige

Zugehörigkeit des königlichen Staatsmannes zu dieser Welt des Unvollkommenen, aber die ebenso notwendige Beziehung des Staates und des Staatsmannes auf das Vollkommene, das Eidos, den Gott. —

Drei Stufen platonischer Mythendichtung sind uns anschaulich geworden, die eine jeweils hinausweisend auf die nächste, auch übergreifend in sie, und dennoch klar geschieden. Auf der ersten Stufe wartet der Mythos am Rande der sokratischen Welt und will eindringen. Scheinbar verantwortungslos aufwachsend zeigt er, daß es — zum Beispiel in Seelenschicksal und menschlich - staatlichem Werden — etwas gibt, das von dem strengen und verantwortlichen Logos nicht oder vorerst nicht einbezogen wird. Diesem allen darf der Sokrates in Platon keinen Raum lassen, bis überall die Aporie zu Worte gekommen ist. Auf der zweiten Stufe bemächtigt sich Sokrates selbst des Mythos. Hier sind es die Wege, die zum Eidos führen, der Erosweg mitten durch dieses Dasein, der Todesweg der Seele an die Grenzen dieses Daseins, auf denen Sokrates weiterschreitet, nachdem er den Weg der Erkenntnis gegangen ist, soweit es möglich oder notwendig war. Auf der dritten Stufe bleibt nur im *Phaidros* noch Sokrates — der von der göttlichen Mania ergriffene Sokrates — Träger des Mythos. Dann hört er nur eben noch zu, wie die andern ihm Märchen erzählen. Zugleich rückt endgültig der Mythos jeweils in die Mitte des betreffenden Werkes oder füllt gar den ganzen Raum. Diese formalen Neuerungen sind Symbol für den Wandel seines Gehalts. Jetzt stellt sich nicht mehr ein Weg in ihm dar, an dessen Ziel das Eidos erschiene, sondern in die Welt, in den Staat, in das Ur-Athen bildet es sich hinein. So ist das Eidos geheim oder ausgesprochen der Brennpunkt für die Kurven der platonischen Mythen, wie es der Mittelpunkt des platonischen Philosophierens ist.

Hegel sieht in dem platonischen Mythos etwas zur Pädagogie des Menschengeschlechtes Gehöriges, dessen der Begriff nicht mehr bedarf, sobald er erwachsen ist[36]). Aber von einem Kindheitsstadium der Philosophie, einer Stufe, über die schon Aristoteles emporgeschritten wäre, kann man bei Platon allenfalls in dem sehr begrenzten Sinne reden, daß platonische Begrifflichkeit von einer schärferen abgelöst wird. Als Schöpfer

ist er so wenig zu überwinden, wie irgendein Schöpfer durch Verfeinerung oder Erweiterung formaler Mittel überwunden werden kann. Freilich, wenn man nun umgekehrt mit einer heut beliebten romantischen Überschätzung den Mythos — darum weil er von den höchsten Dingen handelt — zu Platons höchster Ausdrucksform hinaufsteigert, so würde man wenigstens bei ihm selbst Widerspruch finden. In der einmaligen, unwiederholbaren, unüberwindbaren platonischen Welt hat der Mythos seinen notwendigen Ort. Der Wandel seiner Erscheinungsform klärt auf über Platons Werden oder, vorsichtiger und richtiger gesprochen, über das Werden des platonischen Werkes. Aber mag er spielend vorausdeuten, mag er Wegführung sein, mag er schließlich das Ewige in dieser Welt der Natur und der Geschichte verkörpert zeigen, es gibt doch in dem Wechsel etwas Gleiches. Mythos ist Täuschung, in die Wahrheit eingemischt ist (Staat II 377 A). Damit gründet er, weit entfernt eine Willkür zu sein, tief in der Natur des Seins selber und der menschlichen Erkenntnis dieses Seins. Denn die reine Wahrheit ist Gottes: „Durchaus untrüglich (ohne Täuschung, ἀψευδές) ist das Dämonische und das Göttliche" (Staat II 382 E)[37]. So gelangen wir an einen Blickpunkt, von dem aus der Mythos mit der Eironeia verwandt scheint, wie sie enthüllend und verhüllend zugleich, und hier ist noch einmal zu ahnen, warum der Ironiker Sokrates Mythenerfinder werden darf, ja werden muß, warum der Mythos ironiegetränkt ist, und warum er in Platons ironischem Dialog seinen festen Platz hat überall dort, wo zunächst ein Strahl des Epekeina und mehr und mehr die Fülle des Ideenhaften in dieses Leben hereinragt.

In dem großen Brief an Can Grande della Scala spricht Dante über die Mehrdeutigkeit seiner Commedia: quod istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemum[38]. Der eine Sinn ist der „buchstäbliche", ihm steht der „allegorische" oder „mystische" gleichwertig gegenüber, der seinerseits wieder verschiedene Formen annimmt. Est ergo subjectum totius operis, literaliter tantum accepti, ‚status animarum post mortem simpliciter sumptus'. Nam de illo et circa illum operatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subjectum est ‚homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem

Justitiae praemianti aut poenienti obnoxius est'. Auch Platons Mythen, die ja dem großen Gedicht Dantes leise aber deutlich vorklingen, fordern immer wieder dazu auf, sie sei es allegorice, sei es moraliter oder anagogice zu verstehen. Aber nach einer schon damals beliebten Weise die überlieferte Göttersage umzudeuten, dagegen hat Platon sich immer gewehrt[39]). Da seine eigenen Mythen niemals eigentlich literaliter haben verstanden werden wollen, so sind sie in jedem Augenblick wieder bereit, jene „mystischen" Deutungen ins Ursprünglich-Bildhafte zurückzunehmen. Nicht nur der Gefahr eines metaphysischen Dogmatismus, selbst der Starrheit kritischer Grenzsetzung entgeht Platon so, wie er durch seine Kunstform des Dialoges der starren Schrift, durch seine Ironie dem dogmatischen Ernst entgeht. Der Mythos erreicht es, „daß er von geheimem Leben offenbaren Sinn erregt", und dies nicht nur als ein vages Fühlen. Sondern die anschauliche Phantasie wird auf klaren und festen Wegen geführt, und die dialektisch gewonnenen Erkenntnisse und die unmittelbar erfahrbaren ethischen Forderungen münden in den Mythos und er wieder in sie. Multa namque per intellectum videmus — heißt es in jenem Brief Dantes — quibus signa vocalia desunt. Quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum. Multa enim per lumen intellectuale vidit, quae sermone proprio nequivit exprimere.

ZWEITER TEIL

KAPITEL X

INTUITION UND KONSTRUKTION

(Eine Brücke zu Bergson und Schopenhauer)

Die Spannung zwischen Intuition und Konstruktion, Theoria und Theorie, Mania und Dialektik, geht durch Platons Werk und ist dort von Anfang an als schöpferische Spannung vorhanden. Vielleicht ist sie bei ihm stärker, vielleicht auch bewußter, als bei den meisten Philosophen. Aber keine große Philosophie ist ohne jene centrale Intuition, auf die alles begriffliche Denken vorbereitend und forschend gerichtet ist, und von der alles begriffliche Denken wiederum ausstrahlt. An Platon wurde dies in den früheren Kapiteln, vor allem in den drei ersten, darzustellen versucht. Ob meine Auffassung schon am Anfang unter dem Einfluß Bergsons und Schopenhauers stand? Jedenfalls findet sie bei ihnen die stärkste philosophische Stütze.

In dem Sammelband *La Pensée et le Mouvant* spricht Bergson mehrmals über diesen Gegenstand, vor allem in seinem Vortrag *L'Intuition philosophique* (1911) und in seiner *Introduction à la Métaphysique* (1903). Zwei Vorgänge beschreibt er aus stärkster eigener Erfahrung: erstens den Ursprung einer schöpferischen Philosophie und die Weise, wie der Philosoph dieses Ursprüngliche begrifflich bewältigt; und zweitens — in weitem Abstand und doch parallel damit — die Weise, wie der Historiker der Philosophie ein philosophisches System zu begreifen sucht, wenn er den schöpferischen Ursprung aufspürt und von ihm die konstruktiven Elemente unterscheidet, mit denen der Philosoph das Intuitive für sich selbst gegenwärtig erhält und anderen mittellbar macht.

Das Absolute von innen angeschaut, so beschreibt Bergson in der *Introduction* (p. 205) die eigene Erfahrung, ist etwas durchaus Einfaches. Von außen kann man sich ihm nur nähern in einer unendlichen Anzahl von Schritten. Daraus folgt, daß das Absolute nur in einer Intuition gegeben sein kann, während alles andre von der Analyse abhängt. Intuition ist die Sympathie, durch die man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um zu koinzidieren mit dem, worin es einzigartig und unaussprechlich ist. Analyse ist die Operation, die den Gegenstand auf schon bekannte Elemente zurückführt, d. h. auf solche, die ihm mit anderen gemeinsam sind. Der Philosoph, heißt es in der *Intuition philosophique* (p. 155), geht nicht von vor ihm bestehenden Gedanken aus. Viel eher kann man sagen, daß er bei ihnen ankommt. Und wenn er dorthin gelangt, so ist der Gedanke, der dann in die Bewegung seines Geistes einbezogen wird, nicht mehr der er außerhalb des Wirbels war; er beseelt sich mit einem neuen Leben wie das Wort, das seinen Sinn vom Satz empfängt.

Dem also entspricht das zwiefache Verfahren des Historikers der Philosophie. Wir sehen, sagt Bergson (p. 136), ein philosophisches Lehrgebäude in seiner vollendeten Architektur. Wir suchen die Ordnung in Gedanken nachzuvollziehen. Wir fragen, woher die Materialien kommen, und finden die Elemente früherer Systeme. So geht es weiter, bis schließlich eine mehr oder weniger originelle Synthese jener Ideen sich ergibt, in deren Mitte der Philosoph gelebt hat. Was Bergson hier beschreibt, ist das Verfahren, in dem die Philosophiegeschichte sich weithin bewegt. Um uns zu Platon zu wenden, so sieht man die Ideen langsam in seinem Frühwerk hervorwachsen aus der sokratischen Definition (Grube), hervorwachsen als die Vergegenständlichung (hypostatisation) des ethischen Begriffes, den Sokrates entdeckt habe (Shorey)[1]. Ähnlich ist es oft formuliert worden. „Bei Plato, als einem Menschen der überreizbaren Sinnlichkeit und Schwärmerei, ist der Zauber des Begriffes so groß geworden, daß er unwillkürlich den Begriff als eine Idealform verehrte und vergötterte." In diesem Satz Nietzsches (Der Wille zur Macht § 431) ist nur die Tonart sein eigen, die Melodie kann man vielerorten finden, z. B. bei Überweg-Prächter[14a] 262: aus der logi-

schen Bedeutung der Idee, wie sie in Platons frühen Dialogen herrsche, habe sich die ontologische entwickelt. Aber damit war doch selbst für die analytisch-genetische Betrachtung der Umblick nicht weit genug genommen. J. A. Stewart ließ in der Idee ein methodologisches mit einem ästhetischen Element verschmelzen, Friedemann[2]) ein logisches mit einem religiösen. Einen ingeniösen Versuch hat H. Cherniss gemacht, die „Ideenlehre" aus den Restproblemen der Vorgänger „denkökonomisch" abzuleiten[3]): In der Ethik, der Erkenntnistheorie, der Ontologie, so sieht es Cherniss, hatten sich am Ende des 5ten Jahrhunderts Lehren entwickelt von solcher Paradoxie und Unvereinbarkeit, daß Platon es als notwendig erkannte, eine einzige Hypothese zu finden, um die Probleme der drei Sphären zu lösen und dadurch die getrennten Phasen der Erkenntnis zu vereinigen. Auch Cherniss hat seine Vorläufer (wer hätte sie nicht?), so Windelband: in der Ideenlehre schürzen sich alle die verschiedenen Gedanken zusammen, welche auf das physische, das ethische, das logische Prinzip gerichtet waren. Ähnlich hatte es Zeller ausführlich dargelegt. Und allerletzten Endes geht diese Denkform auf Aristoteles zurück, der ja das Platonische System konstruiert aus der Vereinigung dreier Linien: der Heraklitischen, der Sokratischen und der Pythagoreischen (Met. *A* 6, 987 a 29 ff; *M* 4, 1078 b 9 ff.).
Wie sollte nicht in diesen Konstruktionen viel Richtiges sein? Wie viel, das wäre vielleicht von neuem zu erforschen, nachdem man sich klargemacht hat, daß in ihnen allen das Ursprunghafte der Platonischen Metaphysik verkannt ist. Restprobleme? Ableitungen? Denkökonomie? Vielleicht werden solche Fragen erst dann ihren richtigen Platz erhalten, wenn der Ursprung ganz anderswo erfaßt ist und es nun gilt nachzuspüren, mit welchen Mitteln die ursprüngliche Anschauung rationalisiert und dem vorhandenen Denkbereich eingeordnet wird. Denn — und hier lassen wir Bergson (p. 152) wieder sprechen — die Beziehungen einer Philosophie (gemeint ist: einer echten und großen Philosophie) zu den ihr vorhergehenden und den zeitgenössischen Philosophen ist nicht das, was eine gewisse Auffassung der Systemgeschichte uns möchte voraussetzen machen. Der Philosoph (gemeint ist: der echte und große Philosoph) nimmt nicht vorher bestehende Gedanken,

um sie in eine überlegene Synthese zusammenzuschmelzen oder um sie mit einem neuen Gedanken zu verbinden. Vielmehr kann ein oft wiederholter Kontakt mit dem Gedanken des Meisters uns schließlich dahin führen, daß sich alles in einen Punkt zusammenzieht, dem man sich mehr und mehr nähert, ohne ihn doch je zu erreichen. Das ist die ursprüngliche Intuition. Sie ist von so außerordentlicher Einfachheit, daß es dem Philosophen nie gelungen ist sie auszusprechen. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie (p. 137).

Neben den Versuchen, die Platonische Metaphysik oder die sogenannte Ideenlehre rein begrifflich abzuleiten, hat es nicht an anderen gefehlt, der Anschauung, Vision, Intuition ihr Recht zu geben. Man konnte, wenn man Platon reden hörte, dieses Moment doch nicht ganz überhören, mochte man danach in ihm den Ursprung zu erfassen meinen oder es als ein Motiv unter andern einordnen oder auch es als eine Abirrung des Platonischen Denkens verurteilen. Wir können hier wie vorher nur Weniges und fast Zufälliges herausgreifen aus der großen Aufgabe, die einmal unternommen werden muß: die Geschichte der Platon-Interpretation durch die Jahrhunderte zu verfolgen.

J. A. Stewart, der oben genannt wurde, findet als Psychologe in der Platonischen Idee vereinigt die Erfahrungen eines Mannes, der ein großer Wissenschaftler und ein großer Künstler war. Die „Ideenlehre" hat dementsprechend zwei Seiten, eine methodologische und eine ästhetische. In Platons Geist habe sich wissenschaftlicher Begriff verschmolzen mit künstlerischem Ideogramm, Traumbild, Kontemplation.

Stewart geht auf W. Lutowslawski[4]) zurück, der mit seiner „Stylometry" den Versuch gemacht hat, die Zeitordnung der Dialoge exakt zu bestimmen und Hand in Hand damit die angebliche Entwicklung der Platonischen Philosophie von Dialog zu Dialog zu erweisen. Aus dem Sokratischen Stadium entwickle sich das eigentlich Platonische. Der *Kratylos* sei der Beginn von Platons eigener Logik, im *Symposion* erreiche sie ihre nächsthöhere Stufe. Platon sei sich bewußt geworden, daß die nur ethische Wissenschaft, auf die er im *Gorgias* so stolz gewesen, zu beschränkt sei, und der Künstler in ihm erreiche die Idee der Schönheit in einer plötzlichen Vision.

Dean Inge,[5]) von Plotin herkommend, läßt die Entwicklungsthese hinter sich: Platon sah seine generalisierten Ideen, sah sie so klar wie die griechischen Bildhauer ihre Idealtypen sahen. Auch Lutowslawski hatte auf Phidias verwiesen, und man wird dem Hinweis auf griechische Plastik mehr als einmal begegnen, wo von Platons Eidos die Rede ist. Bei Schopenhauer ist es noch nicht Phidias sondern der Belvederische Apoll, der vor Augen steht, — „das weitumherblickende Haupt frei auf den Schultern, dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterworfen" — gerade an der Stelle des Hauptwerkes (Ende von § 33), ehe der „Übergang von der gemeinen Erkenntnis der einzelnen Dinge zur Erkenntnis der Idee plötzlich geschieht" (Anfang von § 34).

Unter den deutschen Philosophiehistorikern der letzten Jahrzehnte hat R. Hönigswald[6]) bei strengster Begrifflichkeit die Intuition im Erfassen der Platonischen Idee stark betont, indem er diese Intuition zugleich abhob von allen ekstatisch-romantischen Formen. Der Platonische Gedanke des intuitiven Erfassens der Idee bleibe unlösbar verwachsen mit den logischen Motiven apriorischer Geltungsbestimmtheit, der methodische Geltungswert der Platonischen Idee sei zugleich ein ästhetischer.

J. Stenzel versucht klar zu machen, wie das auf Gegenstände wie die Tugend, das Gute gerichtete Denken bei den Griechen notwendig zu einem Anschauen wurde[7]). Er sieht in dem Eidos die Bestimmtheit, die nur je dem wissenschaftlichen Begriff zugesprochen werden kann, und zugleich sei es Ergebnis und Organ einer „Intuition", in der nicht ein Zug der konkreten Wirklichkeit verkümmert oder verzerrt sei. Er faßt den „Begriff der Erleuchtung bei Platon" ins Auge, in der Mitte des *Staats* und im *Siebenten Brief,* und sucht diese Erleuchtung abzuheben von aller platonisierenden aber unplatonischen Mystik.

W. Dilthey hat in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) den Gang der europäischen Metaphysik darstellen wollen. In dieser Geschichte bedeutet die „Lehre von den substanzialen Formen" einen methodisch notwendigen Schritt, den Platon auf Sokrates gestützt über die Metaphysik

der Vorsokratiker und den Skeptizismus der Sophistik hinaus gemacht hat. Die spätere Wissenschaft wird diese Metaphysik zersetzen. Die Aufgabe des geschichtlichen Bewußtseins aber ist es, den Zusammenhang der einzelnen Aufgaben, die Vertiefung der Fragen, die Generalisation der Probleme, die Erweiterung des Horizonts nachzuweisen. So sieht Dilthey die Theorie der substanzialen Formen entstehen als die Bedingung, unter deren Annahme das Sein wie das Wissen, der Kosmos wie das sittliche Wollen gedacht werden kann. Sie entsteht in Platon, um sich in Aristoteles zu vollenden und später zu zersetzen.

Aber für einen seltsamen Augenblick hält Dilthey inne inmitten dieser sachlich forschenden Überschau mit einem dort ungewohnten Ton rhetorischen Ausrufs: „Wer empfände nicht in dem bestrickenden Glanz der schönsten Stellen Platos, daß die Ideen nicht nur als Bedingungen für das Gegebene in seiner reichen dichterischen, ethisch gewaltigen Seele Bestand hatten!" Etwas also ist in jener geistesgeschichtlichen Linearkonstruktion nicht erfaßt worden und ist doch wesentlich, wenn nicht für sie, so für Platon: „Er schaute die Ideen in diesem Tatbestand, dachte sie nicht nur als die Bedingungen desselben." Ändert sich damit irgend etwas an der geistesgeschichtlichen Konstruktion? Durchaus nichts. „An dieser Stelle muß aber jede Erörterung ausgeschlossen bleiben, welche den Ursprung dieser großen Lehre zum Gegenstand hat." Den Ursprung, das meint hier gleichsam den biographischen Ursprung; denn von dem sachlich-geistesgeschichtlichen ist ja eingehend die Rede gewesen. „Wir haben es", schließt Dilthey, „mit dem Zusammenhang dieser Gedanken zu tun, sofern dieser in der Beweisführung auftritt und in dieser systematischen Form den weiteren Fortgang der europäischen Metaphysik bestimmte." Ist aber wirklich, wird man sich fragen müssen, der Ursprung der Lehre zu trennen von ihrem Platz und ihrer Wirkung innerhalb der Geistesgeschichte? Ist in diesen Denknotwendigkeiten das übersehen, was man heut „Existenz" nennt? —

Nietzsche schrieb in seinen ersten Baseler Jahren die *Unzeitgemäße Betrachtung* über *Schopenhauer als Erzieher* (1874), um „des einen Lehrers und Zuchtmeisters, dessen ich mich zu rühmen habe, eingedenk zu sein." Aber wenn er um dieselbe

Zeit als Professor der Philologie seine Platon - Vorlesungen hielt, kritisierte er durchaus Schopenhauers „falsche Ableitung der platonischen Ideenlehre", und das, wogegen er sich wendet, ist eben jenes „intuitive Erfassen des Allgemeinen", in dem Schopenhauer den Ursprung der platonischen Idee zu erfassen gemeint hatte. In seiner Kritik (Philologica III 271 ff.) läßt sich Nietzsche, man möchte sagen, von Zeller beraten. Schopenhauer sei von der ästhetischen Idee ausgegangen, Platon aber komme nicht vom Anschaubaren zur Idee sondern von solchen nichtanschaulichen Begriffen wie gerecht, schön, gleich, gut. Andere Gegengründe gegen die ästhetische Genesis seien die Dialektik als Weg zur Idee, Platons Mißachtung der Kunst und seine Sympathie für Mathematik. Mag an dieser Kritik in so fern etwas Richtiges sein, als sie sich gegen die Beschränkung des Intuitiven auf das Ästhetische wendet. Es ist doch ein Irrtum, wenn auch ein verbreiteter — ein Irrtum übrigens, den Schopenhauer geteilt hat —, daß Platon die Kunst überhaupt mißachte, während er die Kunst seiner Zeit kritisiert. Die geometrischen Formen aber werden gerade ein Element gewesen sein, das seiner Intuition zu Hilfe kam.

Übt also Nietzsche scharfe Kritik an Schopenhauer, weil dieser den Ursprung der Platonischen Ideen in der Intuition fand, so hatte ein Jahrzehnt früher Karl Justi, der werdende Kunsthistoriker, die Schopenhauersche Platondeutung übernommen und gerade darum in seiner Erstlingsschrift *Die ästhetischen Elemente in der Platonischen Philosophie* (1859) sich gegen Platon selber gewendet. Wohl habe in Platon die Gestalt des Sokrates ihren philosophischen Künstler erhalten (S. 8). Doch sei auf der andern Seite dieses Künstlertum zum Unheil der platonischen Dialektik ausgeschlagen, da sich in das denkerische ein phantastisches Element eingemischt habe (S. 56). „Es ist gerade das Element, das wir in Platons Theorie der Kunst vermissen, die Darstellung des Idealen, oder die Verbesserung der Natur, welche hier im Objekt der Philosophie ihren Sitz angewiesen erhielt" (S. 62). Das Mißverständnis von Platons angeblicher Kunsttheorie teilt Justi mit Schopenhauer und mit Nietzsche. Nun aber richtet sich Justi nicht wie Nietzsche gegen Schopenhauers Platon-Deutung, vielmehr nimmt er sie an und verurteilt damit Platons Metaphysik. „Und damit ist

wie in einem intellektuellen Sündenfall die Entfaltung jenes vielverheißenden sokratischen Keims vorerst gelähmt" (S. 67).

So leiten denn in verschiedener Weise Nietzsche und Justi zurück auf Schopenhauers Hauptwerk und damit auf jene neuzeitliche Metaphysik, die die Platonische Idee ganz in sich hineinzunehmen meint. „Die Platonische Idee: das Objekt der Kunst" heißt es im Titel des dritten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung*. Da hat Nietzsche in so fern recht, als die wirkliche Idee Platons über das Gebiet der Kunst weit hinausreicht. Sonst aber hat Schopenhauer das Intuitive an der Idee mehr als irgend jemand in neuerer Zeit erfaßt, gewiß weil das, was er im Lesen Platons erfuhr, mit seiner eigensten Erfahrung zusammentraf. Aus der Welt als Wille tritt die Welt als Vorstellung gänzlich rein hervor, indem ein erkennendes Individuum — Platon oder Schopenhauer — sich selbst zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt. „... der Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt..." (§ 34). „Wenn man die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich selbst ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation..." (§ 34). „Nur durch die... im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation" (§ 36).

Nur Bruchstücke eines mächtigen Geschichtszusammenhanges konnten in diesem Kapitel gesammelt werden. Die Geschichte der Platon-Deutung und des Platonismus durch die Jahrhunderte zu erforschen und darzustellen bleibt eine große Aufgabe.

KAPITEL XI / ALETHEIA

(Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger)

Heidegger hat in *Sein und Zeit* (1927) über die Begriffe Logos und Aletheia gehandelt (S. 32 ff., 219 ff.) und damit das Denken einer ganzen Generation weithin bestimmt. Warum er auf die Etymologie zurückgeht, hat er selbst eindringlich formuliert: es sei das Geschäft der Philosophie, „die Kraft der elementarsten Worte, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden." In seinem Buch *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947) hat dann Heidegger auf dieser Grundlage Platons Höhlengleichnis interpretiert. Der Philosoph sucht ans Licht zu bringen, was die Sprache enthält, und wo wäre das wichtiger als bei der Wahrheit? Der Begriff Wahrheit sei in dem Denken vieler Generationen verdorben worden: nach der herrschenden Meinung hafte Wahrheit dem Denken und Sprechen an, nicht der Sache selber. Der Begriff der Wahrheit habe sich gewandelt „aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Blickens" (S. 46). Diesen Verfall rückgängig zu machen, auf das Ursprüngliche durchzudringen ist Heideggers Bestreben. Der Verfall beginnt nach ihm bei Platon, und der Wandel vollziehe sich in der Bestimmung des Seienden als ἰδέα. Was das heißt, wird sich zeigen müssen. Nehmen wir als Leitsatz Heideggers eigene Warnung: die Beiziehung solcher (d. h. sprachlicher) Belege müsse sich vor hemmungsloser Wortmystik hüten (S. u. Z. 220).

Die Etymologie von ἀληθής, ἀλήθεια als ἀ-ληθής, ἀ-λήθεια scheint heut allgemein angenommen zu sein: das, was nicht ver-

borgen, verheimlicht, vergessen ist, oder der, welcher nicht verbirgt, verheimlicht, vergißt[1]). So hat einer oder der andre der griechischen Grammatiker verstanden. So Sextus Empiricus, der in *Adversus Logicos* einen ganzen Abschnitt auf einer Variation, einer sehr subjektiven, dieser Etymologie aufbaut. So der Neuplatoniker Olympiodor, der sich dafür auf Plutarch zu berufen scheint[2]).

Nun ist diese Etymologie durchaus nicht so unerschütterlich wie sie aussieht. Man vergleiche zwei in der Form wie in der Bedeutung nicht weit von einander abstehende Wörter: ἀτρεκής, ἀτρέκεια und ἀκριβής, ἀκρίβεια, die beide so etwas wie „genau, bestimmt" bedeuten und manchmal geradezu für unser „wahr" und „richtig" stehen. Beide sind etymologisch nicht sicher verständlich; ob sie aus indo-europäischem Sprachmaterial stammen, bleibt trotz aller tastenden Versuche der Etymologen ungewiß. Auch ψευδής, der gewöhnliche Gegensatz von ἀληθής seit Homer, und ein anderer Gegensatz: ἀπάτη, Betrug, Täuschung, sind anscheinend un-indo-europäisch. So ist vielleicht ἀληθής, das demselben semantischen Bezirk angehört, gar nicht ἀ-ληθής, ebenso wie die Deutung ἀ-τρεκής, ἀ-κριβής und ἀ-πάτη diesen Wörtern ein privatives α aufdrängen würde, das ihnen schwerlich zukommt, und das uns bei ihnen auch nicht einmal scheinbar weiterhilft. Vielleicht hat ἀληθής mit λαθ-, ληθ-, λανθ- gar nichts zu tun? Aber es wäre unvorsichtig, sich auf solches Vielleicht zu verlassen, so unvorsichtig es für die andere Seite ist, jene Etymologie unbesehen zum Ausgangspunkt einer weitreichenden Konstruktion zu machen. Gegen diese Konstruktion gibt es ein viel gewichtigeres Argument: nirgends ist ein Anhalt dafür, daß ἀληθής im lebendigen Sprachgebrauch als ἀ-ληθής gefühlt worden wäre, daß jene Etymologie also wirksam gewesen wäre, sagen wir von Homer bis Aristoteles einschließlich oder bis herab zu jener Zeit, aus der die Vorlage des Sextus (Ainesidemos, scheint es; 1. Jahrhundert v. Chr.) oder die Vorlagen jener dürftigen lexikographischen Notizen stammen.

Nehme man dagegen eine Reihe echter Negativa und stelle das positive Adjektiv daneben:

ἀν-αιδής	ἀν-αίδεια	αἰδοῖος
ἀ-παθής	ἀ-πάθεια	εὐπαθής

ἀ-πλανής	ἀ-πλάνεια	πλανήτης
ἀ-σαφής	ἀ-σάφεια	σαφής
ἀ-σεβής	ἀ-σέβεια	εὐσεβής
ἀ-σθενής	ἀ-σθένεια	σθεναρός, εὐσθενής
ἀ-φανής	ἀ-φάνεια	φανερός.

Alle diese Wörter sind als Negativa unanfechtbar deutlich. Jedes von ihnen hat sein Positivum neben sich. Aber es gibt kein positives Adjektiv oder Substantiv, das in solcher Weise zu ἀληθής und ἀλήθεια gehörte. Denn λαθραῖος und λήθη haben mit ἀληθής und ἀλήθεια wenigstens unmittelbar und bedeutungsmäßig nichts zu tun und werden in der lebenden Sprache nicht als zu ihnen gehörig empfunden. Wäre es anders, so hätte doch wohl auch Platon in dem phantastischen Etymologiengeschwirr des *Kratylos* ἀλήθεια nicht in ἄλη θεία, den göttlichen Wirbel, zerlegt, ohne an ἀ-λήθεια auch nur nebenher zu erinnern.
Um dasselbe von der anderen Seite zu stützen: es gibt eine Negation zu ἀληθής, nämlich ἀν-αλήθης. Aber zu keinem der vorher angeführten Adjektiva gibt es eine Negation, und das mit gutem Grunde nicht: sie sind selbst als echte Negativa empfunden worden, und ein Negativum wird im allgemeinen nicht noch einmal negiert. Mit ἀληθής steht es eben anders: es wurde in der lebendigen Sprache nicht als ἀ-ληθής gefühlt. — Dieses letzte Argument leidet freilich darunter, daß solch negatives ἀν-αλήθης nicht vor Polybios vorzukommen scheint (Liddell-Scott).
Die Wortgeschichte von ἀληθής, ἀλήθεια, gibt ein recht anderes Bild als es nach Heidegger erscheint[3]). Bei Homer ist ἀληθείη und ἀληθής, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, immer mit Verben des Sagens verbunden, von einem solchen Verbum abhängig. Man muß sich schon sehr mühen, um eine oder zwei Stellen zu finden, an denen Objekt des Sagens das „Unverborgene" auch nur sein kann, geschweige denn sein muß. Viel natürlicher ist zumeist die Deutung auf das Unverbogene, Unverfälschte, Ungetrübte. Und warum denn nur Negativa, wo doch kein Anzeichen dafür spricht, daß Homer das Wort als ein Negativum verstanden hätte? Etwas höchst Positives ist dieses ἀληθής: das Echte, das seinem Zusammenhang Vollständige (πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον), das Klare, das Wirkliche, so

wie es wirklich ist. Der wesentliche Gegensatz ist — und so ist es bei den Griechen immer geblieben — die Lüge, Täuschung, absichtliche Verdrehung, das schonende und trügerische Verschweigen, der Traum, alles wodurch jenes Echte, Wirkliche, in seinem Wesen gestört, verdreht, verbogen oder auch verdeckt wird.

Ein einziges Mal ist das Wort von einem Menschen gebraucht: in einem Gleichnis (Ilias M 433) wird eine Garnspinnerin „ehrlich, zuverlässig" genannt. Man hat wegen der bei Homer nur hier vorkommenden Bedeutung schon im Altertum gezweifelt, ob Homer so gesagt haben könne. Aber ist nicht eben das ganze Gleichnis völlig einzigartig?[4])

So viel über Homer muß genügen. Alles Wesentliche ist hier schon angelegt, was in der späteren Literatursprache klarer auseinandertritt. Man gehe an der Hand der Wörterbücher durch den Sprachgebrauch der Späteren, etwa der Tragiker, der Historiker, der Redner, und lasse vorläufig die Philosophen beiseite. Bei allen Unterschieden wird man die folgenden Hauptzüge finden: die Wörter ἀληθής, ἀλήθεια u.s.w. gruppieren sich nach drei Seiten; sie bezeichnen 1) die Richtigkeit des Sagens und Meinens, 2) die Wirklichkeit des Bestehenden, Seienden, 3) die Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit des Menschen, des Charakters — wenn man so will: der „Existenz" — die „Wahrheit, die ich selber bin" (Jaspers). Die Interpretation als „Unverborgenheit" ist hier und da in der zweiten Gruppe allenfalls möglich; in den meisten Fällen wäre sie ganz und gar nicht am Platz, und sehr oft wäre sie störend und fälschend bis zum Absurden. Die wirklichen Gegensätze sind 1) auf der Seite des Sagens und Meinens: die Lüge, Täuschung, der Irrtum, das Gerede, das Verschweigen; 2) auf der Seite des Seins: das, was unwirklich ist, Spiel oder Traum oder Nachahmung oder Fälschung; 3) auf der Seite des menschlichen Daseins: die Unaufrichtigkeit, Verlogenheit, Unzuverlässigkeit.

Ein Angelpunkt in der Geschichte des griechischen Denkens und damit des Aletheia-Begriffs ist erreicht mit Parmenides. Seine radikale Lehre von dem Einen kennt im Grunde keine Wirklichkeit, die von einer ihr gegenüberstehenden Wahrheit erfaßt wird. Sondern Wahrheit des Denkens und Wirklichkeit

des Seins fallen in Eins zusammen, eben jenes Eine, außerhalb dessen es nichts Wirkliches gibt, sondern die Unwirklichkeit und Unwahrheit (oder Halbwirklichkeit und Halbwahrheit) der Nur-Meinung und des Nur-Scheins[5]). Bedeutsam ist es, daß Parmenides über diese Wirklichkeit-Wahrheit von der Göttin Wahrhaftigkeit belehrt wird. Die drei Seiten des griechischen Aletheia-Begriffs sind hier wie in einem Knoten unlösbar verknüpft.

In diesem kurzen Überblick brauchte Heraklit nicht genannt zu werden, wenn nicht Heidegger geglaubt hätte, in den berühmten Anfangssätzen des Heraklit-Buches eine Anspielung auf das „herausgestellte Phänomen der Wahrheit im Sinne der Entdecktheit (Unverborgenheit)' zu finden (S. u. Z. 219). Ist es Zufall, fragt Heidegger, daß Heraklit gerade die beiden Worte verwendet, zu denen ἀ-λήθεια im Gegensatz steht, das Verborgensein (λανθάνει) und das Vergessen (ἐπιλανθάνονται)?[6]) Beides wird ausgesagt von dem Unverständigen im Gegensatz zu dem Logos und zu dem einen Weisen, der diesen Logos vertritt. Heideggers Frage, eine echte Frage, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Vielleicht ist es in der Tat ein Zufall. Heraklit hat eine Fülle von Wortspielen — wie wir so etwas fälschlich nennen. Aber wenn er das Wort ἀλήθεια deutlich im Sinne gehabt hätte, so hätte er es doch wohl hingesetzt und die ihm entgegenstehenden Worte in eine nicht zu weite Entfernung von ihm. Wie dem auch sei: die Heraklitstelle kann weder für noch gegen A-letheia etwas beweisen.

Nun zu Platons Höhlengleichnis[7]). Es ist ausgezeichnet durch jene Zweisinnigkeit des Stufenweges: Stufenweg des Seins und Stufenweg des Erkennens, beide streng aufeinander bezogen, jener unabhängig von diesem. Über beiden Stufenwegen wird im Aufblick von fern gesichtet, nicht erreicht, das wohin und worin beide konvergieren, das was dem Seienden das Sein und dem Erkennenden das Erkennen schenkt (darreicht, gewährt): es ist die „Idee des Guten" oder besser die „Gestalt des Vollkommenen", ihrem Wesen nach in Worten nicht aussagbar und nur abzubilden im Gleichnis. In diesem systematischen Bau hat Platon seine philosophische Erfahrung, Intuition und Konstruktion, dargestellt, er hat ihr zugleich das Bild gegeben, in dem sie dauert. Er hat zum Träger dieser

Gedanken den Sokrates gemacht, den Wahrhaftigen, der um der Wendung zur Wahrheit-Wirklichkeit willen dem Tod ins Gesicht sieht.

Heideggers Interpretation des Höhlengleichnisses ist bewundernswert durch ihre Energie; sie ist lehrreich auch dort, wo sie wichtige Züge übersieht (z. B. die dreidimensionalen Figuren, die durch die Höhle getragen werden) [8]), oder wo sie orakelhaft wird (die „Anwesung" S. 35), oder wo sie mit Unrecht auf wirkliche oder angebliche Etymologie vertraut (Aletheia ist nicht Unverborgenheit, S. 34, und das Wesen der Idee, des Eidos, liegt bei weitem nicht nur in der „Schein- und Sichtsamkeit", S. 34 ff., sondern vor allem in Form und Struktur) [9]). Besonders irreführend ist folgender Zug in Heideggers Interpretation: Wenn H. von der „Idee" oder der ἰδέα spricht, (S. 34 ff.), meint er zumeist nicht die Idee im allgemeinen, nicht den Bezirk der „Formen", sondern er meint die eine, ausgezeichnete Idee, das „Urbild des Vollkommenen", das sich, der Sonne gleich, noch „über" dem Reich der Ideen, „jenseits des Seins" erhebt — die „Transcendenz", um mit Heidegger und Jaspers zu reden; denn die hat im „Epekeina" ihren geschichtlich-philosophischen Ursprung[9a]).

Aber das eigentlich Erstaunliche der neuen Interpretation kommt erst: Heidegger sieht einen erregenden Vorgang sich vollziehn. Wo vollzieht er sich? Darf man sagen: in der Geschichte des menschlichen Geistes oder in Platons Denken, das in dieser Geschichte seinen Platz hat? Wir hören früh eine Andeutung, daß etwas vorgeht: „Statt der Unverborgenheit drängt ein anderes Wesen der Wahrheit in den Vorrang" (S. 33). Wir werden schon jetzt zweifelhaft sein, da wir gegen die Unverborgenheit einen grundsätzlichen Einspruch erhoben haben. Hören wir weiter, was sich angeblich vollzieht. „Dieses Gleichnis", sagt Heidegger (S. 40), „enthält Platons Lehre von der Wahrheit. Denn es gründet sich auf den ungesagten Vorgang des Herrwerdens der ἰδέα über die ἀλήθεια." Heidegger sieht einen Vorgang, den Vorgang des Herrwerdens. Ich sehe ein Sein, das Herrsein. Und nicht die ἰδέα ist (oder gar wird) Herrin über die ἀλήθεια, wo doch die ἀλήθεια beides gleichermaßen ist, sowohl das Sein der Formen, Ideen, wie ihr Erfaßtwerden durch den Geist. Herrin ist nicht die Idee oder

das Eidos schlechthin, sondern die höchste Idea: die Wesensform des Vollkommenen.
Hier muß die Auseinandersetzung noch mehr ins Einzelne gehen:

Heidegger S. 40 ff.	Meine Kritik
Indem Platon von der ἰδέα sagt, sie sei die Herrin, die die Unverborgenheit zulasse,	Nicht von der ἰδέα schlechthin, sondern von der ἰδέα des Vollkommenen. Nicht zulasse, sondern bereit mache, hinhalte, darreiche (παρασχομένη 517 C). Nicht Unverborgenheit, sondern Wahrheit-Wirklichkeit.
verweist er auf ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert.	Mit „fortan" tritt die falsche Geschichtskonstruktion wieder hervor. Nichts verlagert sich, sondern Wahrheit, Wirklichkeit und Geist werden in einem noch Höheren gegründet: in dem Guten oder der Vollkommenheit.
Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.	Wenn damit gemeint sein sollte, daß die ‚ontologische' Seite der Aletheia preisgegeben werde zugunsten der ‚gnoseologischen' Seite, so wäre das falsch. Die höchste Vollkommenheit, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα strahlt die Aletheia von sich aus, Aletheia sowohl als Wirklichkeit des Seins wie als Wahrheit des Erkennens.

So entspringt aus dem Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια eine Wandlung des Wesens der Wahrheit.

Richtig wiederum: der höchsten ἰδέα. Das ἰδεῖν kann hier in Platons Sinne nur gemeint sein als ein bildlicher Ausdruck des anschaulichen Erkennens. Dieses ‚Sehen' hat nicht den Vorrang vor der ἀλήθεια, sondern ist die Weise, wie die ἀλήθεια = ἰδέα zugänglich wird.

Wahrheit wird zur ὀρθότης, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.

Wahrheit ist in Platons systematischem Zusammenhang immer zugleich beides: Wirklichkeit des Seins und Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.

In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des ‚Blickens' wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.

Der sich vollziehende Wandel, der Ortwechsel, das ‚ist sie noch' und ‚wird sie' gehören der falschen Konstruktion an.

In gewisser Weise muß Platon jedoch die ‚Wahrheit' noch als Charakter des Seienden festhalten.

Die Einschränkung ‚in gewisser Weise' und das ‚noch' tun der Gleichgewichtigkeit der platonischen Bildkonstruktion Unrecht.

Zugleich aber verlagert sich das Fragen nach dem Unverborgenen auf das Erscheinen des Aussehens und damit ... auf die Richtigkeit des

Nichts verlagert sich, sondern die Wirklichkeit des Seins und die Richtigkeit des Sehens sind wechselseitig auf einander bezogen.

Sehens. Deshalb liegt in Platons Lehre eine notwendige Zweideutigkeit.

Zweiseitig könnte es heißen, zweideutig hat einen falschen Klang. Platons Lehre ist durchaus eindeutig.

Die Zweideutigkeit offenbart sich in aller Schärfe dadurch, daß von der ἀλήθεια gehandelt.... und gleichwohl die ὀρθότης gemeint.... wird.

Heideggers falscher Ansatz offenbart sich hier in aller Schärfe: von beiden wird gleichermaßen gehandelt.

Beide Sätze sagen vom Vorrang der Idee des Guten als der Ermöglichung der Richtigkeit des Erkennens und der Unverborgenheit des Erkannten. Wahrheit ist hier noch zumal Unverborgenheit und Richtigkeit, wenngleich auch die Unverborgenheit schon unter dem Joch der ἰδέα steht.

Hier endlich kommt Heidegger auf das Einfach-Richtige zurück. Aber die Unverborgenheit führt schon wieder vom Wege ab.

Mit ‚wenngleich' fängt der alte Irrtum wieder an, und aus dem Joch der Vereinigung wird das Joch der Unterjochung.

Am Schluß wird es bei Heidegger einfach, klar und richtig (S. 48): „Das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ursache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden bleibt." Aber was ist dann von jener ganzen Konstruktion übrig, der wir gefolgt sind?

Auf Aristoteles will ich hier nicht eingehn. Nur dieses: Ich kann nicht sehen, daß in dem Schlußkapital des neunten Buches der Metaphysik (Met. Θ 10, 1051 a 35 sqq.) „die Unverborgenheit der alles beherrschende Grundzug des Seienden" ist. Jeder, der diese Worte liest, wird dringend auf Heideggers Interpretation des schwierigen Kapitels warten[10]). Was man bis jetzt zu sehen meint, ist dies: der Gegensatz zu ἀλήθεια in jenem Kapitel ist immer wieder ψεῦδος, und ἀλήθεια meint wie bei Platon sowohl das Wesen der Sache wie die Weise der Aussage, beides in einer schwer verständlichen Verschlingung. Das ‚existenzielle' Moment freilich, bei Platon durch die Gestalt Sokrates vertreten, ist bei Aristoteles verschwunden. —

Die drei Facetten der griechischen Aletheia sind deutlich geworden: die ontologische, die epistemologische und die existenziale. Am strengsten sind sie in Platon vereinigt, er ist auch darin — und worin nicht? — der Gipfel der griechischen Philosophie. Dies mit Klarheit zu sehen, hat mir Heidegger geholfen, und ich bin ihm dankbar dafür. Aber seine „Unverborgenheit" mitsamt der darauf aufgebauten Konstruktion ist nicht nur unzutreffend und irreführend: sie leistet auch gerade das nicht, was sie anscheinend zu leisten von Heidegger ursprünglich gemeint war. Sie sollte doch wohl den Wahrheitsbegriff aus der modernen Subjektivierung retten. Aber gerade die Unverborgenheit führt in die Subjektivierung hinein. Denn es gibt nicht — und Heidegger ist der letzte, dem ich das zu sagen brauche — es gibt nicht Verborgenheit und Unverborgenheit schlechthin: (un)verborgen ist nichts, es sei denn (un)verborgen für jemanden. Können sich die Bezirke Wahrheit-Wirklichkeit und Unverborgenheit nicht in der seltsamsten Weise überschneiden? Die Wirklichkeit kann verborgen, unentdeckt sein und unverborgen, entdeckt. Aber ebenso kann die Nichtwirklichkeit, die Unechtheit, Verkehrtheit, Verfälschtheit, Verlogenheit sowohl verborgen als auch unverborgen sein, für mich, für einen anderen, für uns. Wenn also wirklich das griechische Wort aletheia anfänglich a-letheia gewesen wäre, hätten nicht die Griechen recht gehabt, es als aletheia, d. h. als unlösliche Einheit zu empfinden und sowohl das Privative, Negative — wenn es denn von Anfang darin gewesen wäre — wie den Zusammenhang mit der Verborgenheit als nicht vorhanden zu betrachten? Dies nämlich haben sie getan, von Homer an durch viele Jahrhunderte.

KAPITEL XII / DIALOG UND EXISTENZ

(Eine Frage an Karl Jaspers)

„Existenz" ist der Begriff, der heut dem Philosophieren weithin das Gesicht gibt, aber unvermeidlich auch ein Modewort im zeitgenössischen Gerede. In Jaspers' dreibändigem Werk *Philosophie* (1932) steht die *Existenzerhellung* als mittlerer und umfangreichster Band zwischen der *Philosophischen Weltorientierung* und der *Metaphysik*. Existenzerhellung, nicht Existenz: denn was Jaspers unternimmt, ist Beschreibung und Analyse der Existenz mit nicht-existenziellen Mitteln. Der Philosoph spricht vom „Scheitern", aber sein Kahn wird uns nicht sichtbar. Er spricht von der Geschichtlichkeit, indem er in allgemeinen Aussagen an die Grenze des Individual-Einzelnen führt und dann dem Leser den „Sprung" überläßt. Er beschreibt „Kommunikation", aber er sitzt dabei vielleicht so einsam am Kamin wie Descartes. In alledem liegen Fragen an jeden, auch an den Interpreten des Platonischen Werks. Der aber hätte sich nicht unmittelbar an Jaspers zu wenden, fände er nicht einige merkwürdige Zeilen, in denen das Verständnis Platons zur Frage steht (II 115).

Jaspers spricht über Kommunikation, und daß wahre Philosophie nur in Gemeinschaft zum Dasein kommt. Dies führt auf die Frage, welche Folgen dieser Tatbestand für die Form der Philosophie habe, ob nicht der Dialog die angemessene Form philosophischer Mitteilung sei. So könnte es scheinen, sagt Jaspers, ist aber nicht so. Der Dialog ist ebenso wie andere philosophische Sprachgebilde nur eine Mitteilungsform an den Leser und bedarf der Ergänzung und Verwirklichung in dem

Aufnehmenden. — Gewiß, wird man einwenden, bedarf er das. Aber ist nicht der Dialog eine Form, die diese Ergänzung besonders herausfordert, wenn er nämlich echter und ursprünglicher Dialog ist und als solcher gelesen wird? — Hier nun wendet sich Jaspers selbst einen Augenblick zu Platon. Man erwartet aus Platon über „existentielle Kommunikation" etwas zu lernen, auch etwa dies, wie jene Ergänzung und Verwirklichung von den Lesern zu vollziehen sei. Aber man wird enttäuscht. „Die Platonischen Dialoge sind nicht Ausdruck der Kommunikation möglicher Existenzen, sondern nur der dialektischen Struktur des denkenden Erkennens." So Jaspers. Dann zögert er einen Augenblick: „Das Gastmahl liest sich für uns wohl einmal, als ob es eine Offenbarung echter Kommunikation sei." Also nur dieser eine Dialog, und auch dieser mit den stärksten Einschränkungen. Jaspers weiß sogar einen Grund dafür. „Dem hochgemuten, gestaltgebundenen Griechen scheint sie (die Kommunikation) außerhalb dessen zu liegen, was ihm als Sein bewußt wurde." Höchst seltsam: Kann Kommunikation hochgemuten Menschen nicht „als Sein bewußt werden"? Können nicht die in ihr verbundenen Menschen „gestaltgebunden" sein — was immer dieses Wort bedeutet? Mehr als das: ist nicht *communicatio* eben die genaue Übersetzung von ἀνακοίνωσις, und sind nicht κοινοῦσθαι und ἀνακοινοῦσθαι Wörter, die bei Platon oft wiederkehren, gerade um die menschliche Gemeinschaft im Zwiegespräch auszudrücken? Wie seltsam ferner: das *Symposion* erscheint sogar Jaspers für Augenblicke als eine große Ausnahme. Aber hält nicht Sokrates im *Phaidon* bis an den Augenblick des Todes und diesen Tod vor Augen die Kommunikation mit seinen Freunden lebendig und sieht es als das Ärgste an, wenn „der Logos stürbe"? Wie ist es mit dem *Kriton,* in dem Sokrates dem Freund, der ihn zu befreien kommt, im Gespräch darlegt, warum Flucht sein Lebenswerk zerstören würde? Ist der *Euthyphron* oder auch der *Theaitet* nur Ausdruck der dialektischen Struktur des denkenden Erkennens? Jener also wirklich nur die Suche nach einer Definition von „Frömmigkeit", dieser wirklich nur ein Kapitel aus der Frühgeschichte der Erkenntnistheorie? Wo doch in beiden die Dialektik sich im Angesicht des Sokratischen Prozesses vollzieht, im *Theaitet*

dazu noch angesichts der Bravour des schwer verwundeten Titelhelden, so daß die Frage an den Leser berechtigt ist — eine sehr „existenziale" Frage —, was denn Tapferkeit im Kriege und was Civilcourage zu tun haben mit dem Problem der Erkenntnis. Nicht das mindeste, würden die meisten, auch Philosophen, heut sagen. Aber ist vielleicht Platon anderer Meinung und will er etwa genau dieses: Dialektik in Existenz gründen und Existenz durch Dialektik klären?

So dienen die Platonischen Dialoge, wenigstens viele von ihnen, noch ganz etwas anderm als „nur der dialektischen Struktur des denkenden Erkennens". Als ich dieses Nur bei Jaspers las, mußte ich daran denken, daß Hermann Bonitz vor 3/4 Jahrhunderten in seinen damals und noch in meiner Jugend hochgeschätzten *Platonischen Studien* (3. Auflage 1886) schrieb: er beschränke sich „mit Übergehung von allem, was auf die künstlerische Komposition des Dialoges (des *Phaidon*) sich bezieht, ausschließlich auf die Vergegenwärtigung des lehrhaften Inhalts". Dazu habe ich mir vor vielen Jahren ein Ausrufungszeichen gemacht, und aus diesem ist meine Platoninterpretation geworden. Wenn Jaspers recht hätte, so hätte ich mich geirrt in meiner Absicht, die Scheidewand niederzulegen zwischen der philosophischen Erörterung und dem, was man dramatische Einkleidung oder dergleichen nennt. Denn das war die Absicht, und es versteht sich, daß ich mit der nicht allein stand, und daß sie nichts Neues ist, sondern etwas sehr Altes. Der Neuplatoniker Proklos sagt in seinem Kommentar zu Platons *Alkibiades* recht Nachdenkenswertes über die platonischen Einleitungsscenen[1]): die seien nicht um der dramatischen Spannung willen erfunden, auch nicht um des geschichtlichen Gegenstandes willen, sondern sie wirken von vorn herein mit an dem philosophischen Ziel des Dialoges. Im *Alkibiades* sei dies das Ziel: unser Wesen deutlich zu machen und das Gesamtsein, durch das ein jeder determiniert ist, in wissenschaftliche Begriffe zu fassen. Die Prooemiumsscene wende den jungen Mann auf sich selbst hin und mache ihn zum Prüfer der in ihm selbst vorgegebenen Gesinnungen (oder Gedanken, τῶν ἐν ἑαυτῷ προϋποκειμένων διανοημάτων). Mit dieser Wendung zu sich selber werde er emporgeführt zu einer Einsicht in die Sokratische Erkenntnis und zugleich zu einer Anschauung des

gesamten Lebens der Sokrates (oder, wie man heut vielleicht sagen würde: der Sokratischen Existenz).
Soweit Proklos. Eins jedenfalls sollte feststehen: Philosophie beginnt bei Platon nicht erst da, wo der erste Punkt der dialektischen Erörterung fixiert wird, sondern sofort, wo wir noch im unverbindlichen Geplauder zu sein glauben oder noch in der Bildhaftigkeit des umrahmenden Spiels oder Ernstes. Also hat Jaspers die Platonischen Dialoge immer nur oder beinahe nur gelesen, indem er diesen Rahmen dem künstlerisch Genießenden, dem Historiker oder wem noch überließ, anstatt sich etwa im *Phaidon* „existentiell" angesprochen zu finden, wenn Sokrates sich auf das Bett setzt und sich das Bein reibt und zu den Freunden zu reden beginnt, vielmehr noch viel früher, nämlich von den ersten Worten des Rahmengesprächs an?[2])
Seltsam wie oft man, wenn man Jaspers allgemein von Existenz sprechen hört, sich plötzlich an einen bestimmten Lebensmoment in einem Platonischen Dialog erinnern muß. I 56: „Situation wird zur Grenzsituation, wenn sie das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erweckt" — das ist der *Alkibiades.* II 17: „Existentielle Wirklichkeit ist die Unbedingtheit im entscheidenden Augenblick" — das ist der *Kriton.* II 101: „Wer zu Monologen im einseitigen Überschütten des Anderen neigt, pflegt auch unwahr zu schweigen" — Beispiele bietet der *Protagoras.* II 65: Für den „liebenden Kampf der existentiellen Kommunikation" sind Meisterbeispiele im *Charmides, Lysis, Euthydem, Alkibiades.* II 255: „Ironie ist die Sicherung vor dem Herabgleiten zu unwahrem Heiligsetzen von Objektivitäten." II 286: „Spiel: Nichts Gesagtes ist als objektiv feststehend so gewichtig zu nehmen, daß es unantastbar wird." „In der Feierlichkeit eines Besitzes der Wahrheit als eines objektiv Ausgesagten ist das Spiel vergessen". „Nur im Medium des Spiels ist wahrer Ernst möglich." Mit dem, was Jaspers über Ironie und Spiel sagt, sind wesentliche Züge des Platonischen Sokrates überhaupt umrissen. Bei dem Spiel muß man daran denken, wie etwa im *Parmenides*-Dialog (137 B) die höchst schwierige Dialektik des zweiten Teils ein Spiel genannt wird, das wir uns entschlossen haben zu spielen, und dieses Spiel bekommt ein Attribut

(πραγματειώδη παιδιάν), das entweder die Schwierigkeit bedeutet etwas zur Tat werden zu lassen oder die Sachhaltigkeit oder beides. An eine sehr charakteristische Äußerung des VI ten Briefes wird man auch erinnert und an manches sonst in Platon.[3])

Warum hat Jaspers dort, wo er einmal Platon nennt, sich gegen ihn gewehrt, statt sich auf ihn zu berufen? Seltsam, man kann doch kaum anders als dabei an Jaspers' Vorwort denken, wo er über die Wurzeln seines Philosophierens in der Tradition spricht. Es steht niemandem an, mit ihm darüber zu rechten. Aber staunenswert ist doch manches in dieser Ahnenreihe. Als ersten nennt er Kant, „den Philosophen schlechthin, keinem andern vergleichbar in dem Adel seiner besonnenen Menschlichkeit ....“ Darf man Jaspers fragen, ob hier der Philosoph im Schulsinne oder im Weltsinne gemeint sei — die Unterscheidung stammt ja von Kant — und darf man erinnern — ja, man muß es sogar —, daß Kant, der große Denker und als Mann keineswegs ohne Mut, doch in einem entscheidenden Moment seines Lebens versagt hat und dadurch ein Beispiel gegeben, an dem die deutsche Philosophie, der deutsche Gelehrtenstand, die deutsche Universität — darf man nicht sagen: Deutschland? — bis auf heute noch kranken, trotz der Göttinger Sieben?

Doch zurück zu Jaspers' Ahnenreihe. Auf Kant folgt Plotin und dann Bruno und andere große Namen. Platon ist nicht unter ihnen. Aber einer merkwürdigen Paradoxie sei zum Schluß gedacht. In jener Ahnenreihe begegnet, wie sich versteht, Kierkegaard. Von ihm wird bekanntlich der Begriff „Existenz“ in den heutigen Sinn umgeprägt. Die Sache, die damit signalisiert ist, hat Kierkegaard an sich erfahren als einsamer Christ und im Kampf mit der in Hegel gipfelnden Systemphilosophie. Durch Kierkegaard ist Jaspers' Existenzphilosophie im ganzen und bis ins Einzelne bestimmt. Aber anders als bei Jaspers ist bei Kierkegaard, wo immer er von Existenz spricht, Sokrates, das heißt aber vor allem der Platonische Sokrates, gegenwärtig.[4]) *Mit ständigem Hinblick auf Sokrates* ist nicht nur seine frühste Schrift über den Ironiebegriff geschrieben. Man schlage die *Philosophischen Brocken* auf, die von Glaube und Sünde und von Gott als Lehrer handeln. Da fängt die erste Seite mit der sokratischen Frage

an, wieweit Wahrheit gelehrt werden könne. Und von da an ist Sokrates immer wieder gegenwärtig bis zu allerletzt, wo Johannes Climacus von „jenem Jahrhunderte lang bewunderten Ironiker" spricht, dem er sich „mit einem Herzklopfen der Begeisterung nahe". Mit seinen sokratischen und unsokratischen Fragen vor Sokrates sich zu bewähren, scheint Kierkegaards Anliegen zu sein. Warum? Doch wohl darum, weil, wie er selbst sagt, zwischen Mensch und Mensch das sokratische Verhältnis das höchste, das wahrste ist. „Der einzige, der mich tröstet, ist Sokrates." Oder darf man es vielleicht so ausdrücken: Sokrates, so wie ihn Platon uns vermittelt, ist die philosophische Existenz selber?

So ist denn doch der Platonische Dialog in einem radikaleren Sinne „existenziell" als Jaspers' so bewundernswerte Existenzerhellung. Denn was Jaspers vollbringt, ist Beschreibung, Analyse, Systematisierung der menschlichen Existenz, hier und da mit einem Worte zu echter Existenz erweckend. Der *Phaidon,* das *Symposion* und andere Dialoge sind Dramen, in denen diese menschliche Existenz sich darstellt. Aber sie sind das nicht, oder nicht nur, als Kunstwerke, vor denen man bewundernd steht, sondern sie sind philosophisches Leben, das den Leser zum Miterleben, zum Eintritt in das Gespräch, zum Widerstand, zur Nachfolge aufruft. Sie philosophieren nicht über Existenz, sondern sie sind — nicht überall, aber weithin — Existenz. Oder, um nicht immer denselben Terminus zu gebrauchen und zu verbrauchen: sie sind Lebenswirklichkeit, während sie nach Seinswahrheit forschen.

KAPITEL XIII

ÜBER DIE PLATONISCHEN BRIEFE

Die Platonischen *Briefe* verschwanden im 19. Jahrhundert als Fälschung oder novellistische Erfindung aus dem Gesichtskreis der meisten, trotz George Grote, dem Politiker-Historiker. Seit 50 Jahren sind sie wieder Gegenstand lebendigster Teilnahme und Forschung. „Dokumente von unschätzbarem Wert" waren sie für den Geschichtsschreiber des Altertums Eduard Meyer (III, 1901, § 166; V, 1902, §§ 987 ff.), der dabei vor allem, wie sich versteht, an die politische Geschichte dachte. Besonderen Eindruck machte es, als Wilamowitz in seinem *Platon,* 1919, sich unerwartet und leidenschaftlich für die Echtheit von *VII* und *VIII* einsetzte, nachdem er schon früher die von *VI* für möglich erklärt hatte. Jetzt findet man bei R. St. H. Bluck, *Plato's Life and Thought,* 1949, 189 eine dankenswerte Übersicht über die Ergebnisse der Forschung seit 1910.[1]) Danach könnte es so aussehen, als ob die Echtheit von *VII* und *VIII* heut allgemein anerkannt sei. Doch es ist noch nicht lange her, da wurde versucht, die 13 Briefe als einen einheitlich komponierten Briefroman anzusehen, verfaßt um 300 von jemandem aus der Platonischen Schule (Dornseiff, 1939).[2]) Ganz vor kurzem wiederum erging gegen den philosophischen Abschnitt des *VII ten Briefes* ein Dynamitangriff, der nebenher zwei große Stücke aus der Mitte des Platonischen *Staates* heraussprengte als Interpolationen, die noch dazu in schlechtem Griechisch geschrieben seien (G. Müller, 1950).[3]) Vergesse

man ferner nicht, daß P. Shorey bis zuletzt an der Unechtheit der ganzen Briefsammlung festhielt *(What Plato said,* 1935), und daß gleichzeitig L. Robin, (*Platon,* 1935) deren Echtheit als nicht schlüssig erwiesen ansah.[4]) Schlüssig erwiesen? Nein. Ich wiederhole August Boeckhs methodischen Grundsatz, daß nur Unechtheit, nie aber Echtheit überzeugend erwiesen werden kann — wohlgemerkt, wenn äußere Gründe fehlen. Aber wer kümmert sich noch um die Massenathetesen Platonischer Dialoge, wie sie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland im Schwange waren?[5]) Vielleicht wird in einiger Zeit die Echtheitsfrage in der Erörterung der *Briefe VII* und *VIII* zurücktreten, und die Dokumente selbst werden um so wichtiger sein. Wenn man für einen späteren Zeitpunkt das Gleiche vom *II ten* und *III ten* erwartet, so ist es billig, solcher Voraussage und solchen künftigen Zeiten den Vorwurf der Unkritik zu machen. Aber wie viele Leser des *Parmenides*-Dialoges wissen heut, daß er einst von angesehenen Kritikern (Überweg, 1861, Schaarschmidt, 1866, Huit, 1891, Windelband, 1901,) als unplatonisch erklärt worden ist? Wer kümmert sich auch nur darum, anstatt es mit der Interpretation aufzunehmen? Und wer hat eigentlich die Echtheit „bewiesen"? So wird hier zu zeigen versucht, daß wichtige Fragen die Briefe betreffend zu stellen und vielleicht zu beantworten sind, auch ohne daß man sich für oder gegen die Echtheit entscheidet, ja wie oft eben die Konzentration auf die Echtheitsfrage den Blick befängt und ruhiges Verstehen der Dokumente eher hindert. —

Der *Siebente Brief,* ein Dokument ohnegleichen in der griechischen Briefliteratur — dabei sind doch Herchers Epistolographi ein Band von 800 Seiten! — und ohnegleichen vielleicht in der Briefliteratur überhaupt, ist von höchster Bedeutung für das Verständnis Platons, seiner Philosophie, seines Kreises, für die politische Geschichte Siziliens, das heißt aber der Mittelmeerländer, für die Geschichte der Autobiographie und noch für manches andre, — und alles dies selbst dann, wenn er nicht von Platon sollte geschrieben oder diktiert worden sein. Wie jeder seiner Leser weiß, enthält der Brief drei Elemente: Er ist erstens ein politisches Sendschreiben, bestimmt in die höchst verfahrenen Verhältnisse Siziliens mit praktischem Rat einzugreifen. Damit verbindet sich zweitens

ein autobiographischer und geschichtlicher Rückblick, der weithin zu einer Rechtfertigung des Briefschreibers und gleichzeitig zu einer Mahnung an die Adressaten wird. Und drittens erhebt sich der Brief zu dem Grund-Satz von Platons politischer Philosophie — dem Satz von den Philosophen-Herrschern (326 AB, 328 A) — und zu jenem höchst seltsamen Stück platonischer Ontologie oder Metaphysik. Diese drei Elemente sind so divergent, daß das Schreiben wiederholt seine Richtung und Höhenlage aufs merkwürdigste wechselt, und sie sind doch wieder streng auf einander bezogen. Das Sendschreiben ist eine Antwort, oder gibt sich als eine Antwort, auf einen Brief der „Freunde und Anhänger Dions", und die Worte „Rat" und „raten" kehren im weiteren Verlauf immer wieder, wie auch im *VIII ten Brief,* der die Fortsetzung des *VII ten* ist.[6]) Der geschichtliche Rückblick und die Selbstrechtfertigung wollen ausdrücklich „um des Rates willen" geschrieben sein (330 C, 334 C, 337 E). Das dritte Element aber, das bei jedem andern Briefschreiber als ungehörige Abschweifung erscheinen könnte, ist es am allerwenigsten bei Platon (ob er selbst oder ein andrer den Brief verfaßt hat): Der Abschnitt über die Grundprinzipien der Philosophie ist eingelegt, weil man nur so, am Gegensatz, die Pseudophilosophie des Dionys beurteilen und damit Echt von Unecht unterscheiden kann. Der paradoxe Grundsatz von der Vereinigung philosophischer Erkenntnis und politischer Macht ist die Gesinnung (διάνοια), in der Platons damaliges Handeln ebenso wie sein jetziger Rat gründet.

Daß der Verfasser des Briefes über ganz verschiedene Töne verfügt, je nachdem er sich in einem der drei Bezirke bewegt, diese einfache Wahrheit brauchte nicht hervorgehoben zu werden, wenn hier nicht eine Auseinandersetzung mit Georg Mischs *Geschichte der Autobiographie* nötig würde. In diesem Werk hat Sokrates seinen Platz als die entscheidende Kraft in dem Werden der menschlichen Selbstbesinnung. Aber wo man dann jenes außerordentliche Stück Selbstbiographie aus dem *VII ten Brief* betrachtet zu finden hofft, wird man enttäuscht. Es fehlte ganz in der ersten Auflage (1907); denn damals begannen die Platonischen Briefe erst wieder in den Gesichtskreis der Forschung einzutreten. In der zweiten Auf-

lage (1931) wird der Mangel angemerkt. Aber erst in der englischen Neubearbeitung (1950) werden diesem großen autobiographischen Dokument viele Seiten gewidmet. Doch hier geschieht das Seltsame: die Frage geht nicht eigentlich darauf, welcher Platz nun dem Brief in der Geschichte der griechischen Autobiographie zukomme, sondern das philologisch-geschichtliche Problem der Echtheit beherrscht das Denken des modernen Forschers in so hohem Grade, daß immer wieder die Verschiedenheit der Höhenlage als ein Argument gegen den platonischen Ursprung verwendet wird, als ob nicht gerade diese Verschiedenheit eine Notwendigkeit wäre, und als ob Platon sich in jeder Stunde auf die eine Haltung hätte verpflichtet sehen müssen, mit der er in Raffaels Fresko durch den Philosophen-Dom schreitet. Zuletzt aber kommt bei Misch das entscheidende Argument gegen die Echtheit. Ich selbst, schreibt der Verfasser des Briefes (348 A), blickte hinaus (βλέπων ἔξω, aus meinem Gefängnis, ergänzt man) wie ein Vogel (καθάπερ ὄρνις), der von irgendwo auffliegen möchte (ποθῶν ἀναπτέσθαι) und doch nicht kann. Dionys aber suchte Wege und Mittel, wie er mich aufscheuchen könnte, ohne dabei dem Dion etwas von dem wiederzuerstatten, was er ihm schuldete. Dieses hübsche Bild, sagt Misch, mache den Eindruck, als sei es echter Gefühlsausdruck. (Also wie sehr es am Platze ist, dem kann sich auch der Kritiker nicht entziehen.) In Wahrheit aber sei das Gleichnis entlehnt, nämlich aus dem *Phaidros* (249 D): Wenn der Mensch irdische Schönheit erblickt und damit sich der wahren Schönheit erinnert, wächst sein Gefieder, er wünscht emporzufliegen (προθυμούμενος ἀναπτέσθαι), vermag es aber nicht, und wie ein Vogel (ὄρνιθος δίκην) blickt er aufwärts (βλέπων ἄνω). Mit solcher literarischen Entlehnung und Profanation der Philosophie dürfe man den Platon nicht belasten.

Seltsam! Die beiden Vergleiche sind ähnlich, aber jeder hat sein gutes Recht, und ob ein großer Schriftsteller in einem literarischen Werk erstaunlichen Umfange nicht beide verwenden konnte, ohne sich verdächtig zu machen, bleibt eine berechtigte Frage. Man hat sich noch gar nicht für die Echtheit des *VII ten Briefs* erklärt, wenn man ausspricht, daß, um die Unechtheit wirklich zu beweisen, Gründe von ganz anderem Gewicht erforderlich wären.

Was also auch jetzt noch in der Geschichte der antiken Autobiographie fehlt, kann hier so nebenbei nicht ersetzt werden.[7]) Misch hat dargestellt, wie Sokrates eine neue Auffassung der Persönlichkeit begründet, und hat dann zu Platon übergehend darauf hingewiesen, daß die Gliederung der Lebensgeschichte in abgegrenzte Epochen die Weise ist, wie Platon im *Phaidon* (96 A ff.) durch den Mund seines Sokrates das Werden der griechischen Philosophie in ein Stück schein - autobiographischen Berichtes umsetzt. Nun hat aber dieser Selbstbericht des Sokrates merkwürdige Berührungspunkte mit Platons Autobiographie am Anfang des *VII ten Briefes*. „Als ich jung war, kam mich der Wunsch an" (ἐγὼ γὰρ νέος ὢν ἐπεθύμησα), beginnt Sokrates im *Phaidon*. „Als ich jung war, erging es mir . . . ." (νέος ἐγώ ποτε ὢν ἔπαθον), beginnt Platon im *Brief*. Die Stufen sind im *Phaidon* erstens die Begeisterung für Naturphilosophie, dann die Enttäuschung; zweitens die Bekanntschaft mit dem Buch des Anaxagoras und die erneute Enttäuschung; drittens die Flucht in die Logoi und die Entdeckung der Seinswelt. Die Stufen im *Brief* sind: erstens Platons Eintritt in die Politik unter den Dreißig, seine hochgespannte Erwartung und dann die Enttäuschung; zweitens die erneute Anziehung, die das staatliche Leben unter der wiederhergestellten Demokratie für ihn hat, darauf die Verurteilung des Sokrates und Platons Verzicht auf weiteres politisches Handeln; drittens die Wendung zur rechten Philosophie und die Flucht in die Formel von den Philosophen-Herrschern.

Der Weg über diese Stufen wird im *Brief* wie im *Phaidon* mit sehr ähnlichen Worten beschrieben: „Ich meinte, ich kam zu der Ansicht (ᾤμην, ᾠήθην, ἡγησάμην); ich wurde unzufrieden, zog mich zurück, gab es auf (ἐδυσχέρανα, ἐμαυτὸν ἐπανήγαγον, ἀπειρήκη). In beiden Berichten ist das Participium „da ich betrachtete" (σκοπῶν) bezeichnend für die Haltung des Sprechenden, das Wort „zuletzt" (τελευτῶν) für das gliedernde Verfahren. Dem Geblendetwerden (oder der Furcht blind zu werden) im *Phaidon* (ἔδεισα μὴ τὴν ψυχὴν τυφλωθείην) entspricht im *Brief* der „Schwindel", von dem Platon sich „zuletzt" erfaßt sieht, (τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν). Beide Berichte enden im Grunde bei demselben Ziel, so wenig hier die Worte übereinstimmen. Denn die „echte Philosophie"

des *Briefes* ist ja jene Wendung zur „Wahrheit des Seins" im *Phaidon.*

Der Ichbericht über Platons philosophisches Werden und die daran sich schließenden Stücke über seine sizilischen Reisen müßten in der Geschichte der griechischen Autobiographie einen bedeutenden Platz einnehen, sogar wenn dieser Brief nicht von Platon, sondern unter dem Decknamen Platons von jemand anderem geschrieben sein sollte. Ist es Platon selber, dessen Stimme man hier hört, so wächst die Wichtigkeit ins Außerordentliche. Nur eine Beobachtung sei hier angeschlossen. Der autobiographische Bericht des mahnenden und sich rechtfertigenden Philosophen - Staatsmannes ist gewiß durch einen weiten Abstand getrennt von der Rechenschaft des Divus Augustus an die römische Nation und die Nachwelt. Um so seltsamer, daß der Anfangssatz beider Dokumente zwei Übereinstimmungen aufweist, die um so auffälliger werden, wenn man die griechische Übersetzung der *Res Gestae* neben den *Brief* stellt. „Als ich jung war" (νέος ἐγώ ποτε ὤν), beginnt Platon. „Als ich 19 Jahre alt war" (ἐτῶν δεκαεννέα ὤν), beginnt Augustus. Und im zweiten Teil des Satzes erscheinen bei beiden die „öffentlichen Angelegenheiten" (τὰ κοινὰ τῆς πόλεως — τὰ κοινὰ πράγματα). Fast unnötig wiederum zu sagen, wie der Gedanke Platons dem Handeln des Augustus gegenübersteht: „Ich gedachte" — „ich rüstete, ich befreite". Die Frage ist berechtigt, ob die Übereinstimmung bloßer Zufall oder ob sie begründet ist in einer Tradition der autobiographischen Rechenschaft. Daß auch der Platonische Sokrates im *Phaidon* die Geschichte seiner philosophischen Entwicklung mit einem ganz ähnlichen „Als ich jung war" beginnt, daran ist oben erinnert worden. —

Der *Zweite Brief* der Sammlung gilt vielen Kritikern für unplatonisch, die den *Siebenten* für echt halten.[8]) „Tollheit, kindisch, die Unechtheit bedarf keines Beweises", so äußerte sich Wilamowitz über *Brief II.* Shorey hielt alle Briefe für unecht; der *Zweite* aber sei so unecht (und hier trifft sich Shorey erheiternder Weise mit seinem Gegner Wilamowitz), daß man mit jemandem, der die Echtheit erwäge, kaum diskutieren könne. Und dafür zitiert Shorey jenen in der Tat ans Absurde streifenden Abschnitt, in dem der Verfasser des *Briefes* „in Rätseln über das Wesen des Ersten" spricht, dann über den „All-

könig" und über „das Zweite und Dritte", jene Stelle also, in der frühe christliche Theologen einen Schimmer des Trinitätsdogmas zu erhaschen glaubten. Echt oder nicht — hat Shorey dieses merkwürdige Schriftstück auch nur verstanden? Pathetischer Halbunsinn, phantastischer Mystizismus? Aber erst lese man doch weiter! Platon (der wirkliche oder der fiktive) erinnert den Herrscher von Syrakus an eine Begegnung „in dem Park unter den Lorbeerbäumen". (Dieser Park wird mehrmals sonst in den Briefen erwähnt: III 319 A; VII 348 C). Der Fürst habe dort über die letzten Geheimnisse des platonischen Philosophierens gesprochen: er habe sie begriffen; ja mehr, er habe sie selbst entdeckt. ((Er habe also den Platon gar nicht nötig gehabt.)) Und darauf habe er, Platon, damals geantwortet: wenn das so sei, so habe seine Majestät ihn langer Erörterungen überhoben. ((Der Sprecher atmet erleichtert auf.)) Freilich habe er noch niemanden sonst getroffen, dem etwas derartiges gelungen sei. Dionys möge es also entweder doch von irgend jemandem gehört haben ((es gab ja so viel Gerede über diese Dinge in Athen wie in Syrakus!)), oder vielleicht sei er wirklich selber darauf geraten, und wenn, dann doch wohl durch göttlichen Schicksalsbeschluß. ((Das klingt sehr feierlich; aber welch ein Vielleicht nach jenem Entweder!))[9]) Wenn das geschehen sei, so habe er freilich die Beweise nicht festgebunden, und so seien sie ihm weggeflogen. ((Leichte Vögel, diese fürstlichen Beweise!)). Aber damit, fährt Platon fort, stehst du nicht allein, jedem geht es so am Anfang seiner Lehrzeit. ((Also ein Anfänger ist der Fürst und hat noch alles zu lernen, wenn . . . .))

Liest man jetzt noch einmal jene änigmatische Partie des *Zweiten Briefes,* die so viele Entrüstung hervorruft, dann wird man zu fühlen anfangen, mit welchem Sarkasmus bis zu leicht verhülltem Hohn dort das Pathos und das Mysterium durchtränkt ist. In Rätseln muß der Schreiber reden; denn „wenn dem Brief in Meeres oder Landes Krümmen etwas zustoße", wenn er also an den Unrechten gerate, so müsse dafür gesorgt werden, daß kein Leser ihn verstehe. ((Bei Dionys ist er also an den Rechten gekommen!)) Und später die Warnung: Sieh dich vor, daß diese philosophischen Geheimnisse nicht Menschen ohne genügende Vorbildung in die Hände fallen! ((Der Adressat ge-

hört also zu denen, die vorgebildet sind — wie vorgebildet, wird ja alsbald das Gespräch unter den Lorbeerbäumen und was darauf folgt verhüllend enthüllen.)) Die beste Vorsorge ist, wenn man überhaupt nicht schreibt. ((Dionys hat sich gegen diesen Rat mit seinem pseudophilosophischen Geschreibe schon vergangen. Wenn er aber unverständig genug sein sollte, sich auf Platon als seinen Vorgänger in der Schriftstellerei zu berufen, so ist hier die Antwort:)) Es gibt keine Schrift Platons — und dann folgen die schon im Altertum berühmten Worte über die sogenannten Schriften Platons, daß sie einem „verjüngten Sokrates" gehören.[10])

Man lasse sich diese Parenthesen gefallen als einen sehr vorläufigen Versuch, hinter die Worte des Briefes zu dringen, das heißt aber den Brief wirklich zu interpretieren und zu zeigen, wie hier wahrscheinlich ganz etwas anderes am Werk ist als „Übertreibung und Fälschung" (Stefanini), und daß man den Brief wohl sehr anders lesen muß als Souilhé, der den Ton beschreibt als „stellenweise etwas unwirsch, aber im ganzen zugeneigt und vertrauensvoll", sehr anders auch als Morrow, der den Platon „offenbar" an Dionysios' philosophische Fähigkeiten glauben und auf des Tyrannen philosophische Gefolgschaft wirklich hoffen läßt.[11]) Shorey sieht wenig gemeinsamen Boden zwischen denen, die sofort *(immediately!)* erkennen, daß Platon dieses mystisch-theosophische Geschwätz nicht geschrieben haben könne, und denen, die dem Text eine erbauliche Deutung aufzwingen. Daß es einen dritten Weg der Interpretation gibt, wurde hier wenigstens angedeutet. Vielleicht ist auch in diesem Brief, der so vielen Anstoß gibt, verbunden jener „Ernst, der nicht musenfremd ist, mit des Ernstes Bruder, dem Scherz." Ernst und Scherz wären freilich im *II ten Brief* anders gefärbt, der Ernst finsterer, der Scherz bitterer, als im *VI ten,* aus dem jene merkwürdige Äußerung stammt.[12])

Hier aber ist eine zweite Stelle desselben *Zweiten Briefes,* die neben jenem änigmatischen Abschnitt in den Augen mancher die Unechtheit beweise: das sind die Bemerkungen gleich zu Anfang (310 CD) über die Vorgänge in Olympia. Dionysios hat von Platon verlangt, er müsse seine Anhänger von feindlichem Tun ebenso wie von übler Nachrede gegen ihn abhalten. Die Antwort nimmt beide Beschwerden — denn Beschwerden

enthält die Forderung — gesondert vor. Feindliches Tun: das erledige sich schon durch die Ausnahme, die der Fürst selber mache: denn er habe nicht verlangt, nicht verlangen können, daß Platon Dions Handeln bestimme. Ebensowenig aber, fährt Platon fort, habe ich ein Befehlsrecht über die Männer meines Kreises (d. h. der Akademie) und ebensowenig, fügt er sarkastisch hinzu, über dich. Hätte ich's, so sähen die Dinge anders aus, bei uns allen und weit darüber hinaus in ganz Griechenland. Das ist ungemein deutlich. Platon sagt durchaus nicht, daß er billige was Dion in Gemeinschaft mit der Akademie tue; aber er schließt den Herrn von Syrakus ein in den Kreis derer, über die er zu seinem Bedauern kein Befehlsrecht habe — ein deutliches und kühnes Wort gegenüber dem Machthaber.

Nach dem feindlichen Tun die bösen Reden. Üble Nachrede oder Schimpfreden, sagt Platon, habe ich bei jener Begegnung in Oympia nicht gehört. Wer den Brief für echt halte, urteilt Pasquali, mache den Platon zu einem Tartuffe. Denn die Platoniker sprachen mit Dion in Olympia offen und genau von bewaffnetem Eingriff, taten also weit mehr als gegen Dionys nur böse Nachrede führen. Aber hier sollte man einen Augenblick klar juristisch weiterdenken. Denn Verbalinjurie ist ein juristischer Begriff. Im attischen Recht bestanden mehrere Formen der Klage wegen Kakegoria.[13]) Platon gibt in seinem eigenen Gesetzesstaat darüber eine einzige Gesetzesvorschrift, und diese in drei Worte aufs knappste und schärfste zusammengefaßt (*Nomoi* XI 934 E): μηδένα κακηγορείτω μηδείς, niemand darf einen andern beschimpfen, darf böse Rede gegen einen andern führen.[14]) Aber Platon sagt als Gesetzgeber-Erzieher, was man an Stelle der bösen Rede setzen müsse: Wenn Menschen in Zwiespalt geraten, sollen sie sich gegenseitig belehren und sich belehren lassen. Also ein ernstlich um die Wahrheit bemühtes Zwiegespräch ist das, was „bösen Reden" den Boden entzieht. Genau dies aber rät der Briefschreiber dem Fürsten: Hörst du, daß irgend jemand aus meinem Kreise Arges über dich gesagt habe, so schreibe mir einen Brief, und ich werde dir dann ohne Zögern und Scheu die Wahrheit sagen.

Man muß sich freilich mit Schärfe klar machen, was das heißt: eine Verbalinjurie. Wenn jemand sagt, Dionys habe gegen

Dion ungerecht und gewaltsam gehandelt, so ist das wirklich keine Verbalinjurie sondern die genaue Wahrheit, und — wie im attischen Rechtsleben dem wegen Kakegoria Angeklagten der Wahrheitsbeweis gestattet war — so ist, was Platon hier dem Fürsten nahelegt, jenes aufklärende Zwiegespräch, das in Platons *Gesetzen* an Stelle böser Nachrede angeordnet wird, um zur Wahrheit durchzudringen. Nicht Tartufferie, vielmehr strenger Rechts- und Erziehungswille spricht also aus jenen Worten des *Briefes*. Daß der Fürst nicht darauf eingehen wird, ja daß er sie überhaupt nicht wird verstehen wollen, darüber läßt der sarkastische und bittere Ton jener Sätze nicht den mindesten Zweifel, in denen Platon ihn zwischen diejenigen einordnet, über die er keine Macht habe — „die andern und du und Dion" — und sich selbst den einzigen nennt, der seinem eignen Wort folge.

Daß *Brief II* Platons dritte Reise nach Syrakus voraussetzt, daß also die dort (310 D) erwähnten Olympien die des Jahres 360 sind, ist nach unserer Interpretation wohl kaum noch zweifelhaft.[15]) Platon und der Tyrann waren von einander ohne offenen Bruch geschieden. Plutarch (Dion Kap. 20) berichtet einen ergötzlichen, gewiß in dieser Form fiktiven Wortwechsel der beiden, kurz bevor Platon an Bord des von Archytas gesandten Staatsschiffes ging. *Brief II* ist geschrieben (oder gibt sich als geschrieben) sehr bald nach Platons Abreise, zu einer Zeit, da es zwischen ihm und dem Herrscher eine wenn auch noch so schwache Verständigungsmöglichkeit gab. Wie schwach der Verfasser sie einschätzt, hat unsre Interpretation zu erweisen gesucht. In *Brief III* hingegen hat Platon (der echte oder der fiktive) den Bruch unwiderruflich gemacht. —

Nur weil man diese Genauigkeit der geschichtlichen Situation verkannte, konnte man auf den seltsamen Abweg geraten: *Brief II* sei gefälscht von — Dionysios, um sein Verhältnis mit Platon in ein günstiges Licht zu rücken.[16]) Von allem Einzelnen abgesehen, damit mutet man doch dem Tyrannen ein literarisches Unternehmen zu, dem er schwerlich gewachsen war. Er müßte denn einen Sekretär ab epistulis von der Statur Thornton Wilders, um nicht zu sagen Walter Savage Landors, gehabt haben. Welch verführerischer Gedanke übrigens: Dionysios Fälscher eines Schriftstückes, dessen anrüchiger Ursprung

dem Sammler der Platonischen Briefe entgeht, und das mit seiner trinitarischen Rätselmetaphysik nach einem halben Jahrtausend die Neuplatoniker, Plotin und Proklos, leitet oder verleitet und auf die griechischen Väter der christlichen Kirche, auf Clemens, Origenes, Justinus Martyr, Hippolytos, Eusebios einen tiefen Eindruck macht. Der Tyrann von Syrakus — Wegbereiter des Neuplatonismus und Vorläufer des Trinitätsdogmas!

KAPITEL XIV / PLATON ALS GEOGRAPH

Die Anfänge der Erdkugelgeographie

(Dazu Tafel II und III)[1])

I.

Am Schlusse des *Phaidon* steht der Mythos von den Schicksalen der Menschenseele, ein umfangreiches und durchaus nicht einfaches Gebilde. Zwei Vorstellungsreihen vereinen sich hier: die erste ist kosmologisch, physikalisch, geographisch, die andere ist mythisch-eschatologisch. Kein Zweifel, daß die Eschatologie das Ziel des Ganzen ist, während die naturwissenschaftlichen Gedanken, so viel sie dem Forscher Platon bedeutet haben mögen, doch hier nur Unterbau sind. Man vergleiche die Jenseitsdichtungen des *Gorgias* und des *Staates*. Im *Gorgias* erscheint allerdings der Kosmos als Vorbild des gerechten, d. h. geordneten Lebens[2]). Aber von diesem Symbol steht dort noch ganz gesondert der Jenseitsmythos: das Totengericht auf der Wiese am Dreiweg und die beiden Orte für die Guten und für die Verdammten, hier die Inseln der Seligen, dort der Tartaros — also rein mythische Landschaft, ohne jeden Versuch, ein wissenschaftliches Erd- oder Weltbild unterzubauen. Diesen Versuch hingegen macht der *Phaidon*, und zwar mit solcher Ausführlichkeit, daß hinterdrein das Totengericht und die Schicksale der Seelen fast wie ein Anhang wirken, wenn man rein von außen auf die Verteilung der Massen sieht. Und am Ende seines *Staates* stellt Platon in der Spindel mit den acht ineinandergesetzten Ringen, die um die Erdachse kreisen, ein genau ausgedachtes und ausgerechnetes Bild des Weltalls hin, bevor er die Seelen vor die Schicksalsgöttinnen treten läßt.

So scheint schon dieser Vergleich darauf hinzuweisen, daß die Verbindung von Kosmologie und Eschatologie erst durch Platon selbst vollzogen worden ist. — Die verschiedenen Elemente innerhalb der Schlußdichtung des *Phaidon* gilt es zu sondern.

Weder die Größe noch die Beschaffenheit der Erde — so beginnt Sokrates — entspricht der bei den Fachleuten verbreiteten Ansicht. Die Erde ruht als Kugel in der Mitte des Weltraums infolge ihres eigenen Gleichgewichts und der überall ebenmäßigen Form der Himmelssphäre. Das ist genau die Theorie, die als parmenideisch überliefert wird,[3]) und, wenn man von der Kugelform absieht, schon die des Anaximander. Die Erdkugel nun heißt „sehr groß", nicht sowohl im Verhältnis zum Weltall — wenigstens wird davon nichts gesagt — als im Verhältnis zu dem Raum, den wir Menschen auf ihr einnehmen, „wir vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles", vom östlichen bis zum westlichen Endpunkt unserer Oikumene. Einen so kleinen Raum beansprucht die uns bekannte Ländermasse auf der großen Kugel, daß wir um das innere Meer herumwohnen „wie Frösche oder Ameisen um eine Pfütze".

Unser Wohnplatz ist aber nur einer von vielen, die als Gruben oder Höhlungen (κοῖλα) rings um die Erdkugel verteilt sind. In diesen Vertiefungen sammelt sich Wasser, Nebel und Luft, während „die eigentliche Erde" (αὐτὴ ἡ γῆ), also die Kugeloberfläche gleichsam dort, wo sie nicht ausgehöhlt worden ist, in den reinen Äther hinaufragt. Dies alles ist genau vorgestellt und wird durch Zeichnungen (Taf. II 1 und 2) am schnellsten klar. Unten auf dem Boden der Einsenkung hat sich das Wasser gesammelt, über ihm steigt das Land empor, auf dem wir wohnen, umströmt von der Luft, und die höchste Stufe ist „die eigentliche Erde", zu ihren Füßen umspült vom Luftmeer wie unser Wohnort vom Wassermeer, und selbst in den Äther ragend wie unser Wohnort in die dichtere Luft. Wie anschaulich dies gedacht ist, lehrt ein Einzelzug vielleicht am besten: Die „eigentliche Erde" hat ganz unserem Wohnort entsprechend ihre Inseln, „die von der Luft umflossen werden und nahe am Festland liegen" (111 A). Ein Blick auf die Tafel II 2 zeigt, warum sie fern vom Festland, also aus der Mitte der Höhlung aufragend nicht wohl gedacht werden konnten.

Was wir bisher verfolgt haben, ist ein rein naturwissenschaftliches Gedankengebilde, das gar nichts eigentümlich Platonisches in sich trägt und von irgendeinem Physiker erdacht sein kann. Bald aber wird an dem Glanz der Schilderung Platons eigene Art spürbar (110 B). Könnte jemand die Erde von der Ferne anschauen, so würde sie ihm wie ein bunter Ball erscheinen. Denn die eigentliche Oberfläche leuchtet in den herrlichsten und reinsten Farben, von denen die Farben unserer Maler gleichsam nur Proben sind, und selbst die trüben „Höhlungen" wirken mit jenen Stellen zusammengesehen als farbige Flecke. Die schönsten Gewächse gibt es oben und köstliches Gestein, dessen Abfälle man hier bei uns als Edelsteine kennt, und Gold und Silber. Auch Lebewesen hausen in dieser höheren Welt und sogar Menschen mit um so feineren Sinnen und klarerem Denken begabt gegenüber den Menschen hier unten, als sie sich in einem reineren Element bewegen. Ewiger Frühling herrscht bei ihnen, so daß stete Gesundheit und ein viel längeres Leben als bei uns ihnen beschieden ist. Und die Götter wohnen und verkehren unter ihnen. — Das sind Züge, die aus dem Bild der Seligen Inseln oder des Paradieses stammen[4]).

Recht eigentlich platonische Gesinnung durchtränkt aber schon das was vorhergeht (109 C): Unsere Welt am Boden der Höhle ist nur ein trüber Abglanz der Herrlichkeiten droben. Und doch wissen wir in seltsamer Täuschung nicht um unsern Zustand. Wir glauben auf der Oberfläche der Erde zu wohnen und merken nicht, daß wir in Wahrheit auf dem Boden einer tiefen Einsenkung leben[5]). Wir glauben den Himmel über uns zu erblicken und an ihm die Sterne, wie sie wirklich sind; dabei sehen wir doch nur die obere Grenze der Luft gegen den Äther, und das Licht kommt zu uns durch unsre trübe Atmosphäre geschwächt. Könnten wir aber auftauchen über die Oberfläche unseres Luftmeers in den Äther, dann würden wir erst des Irrtums gewahr werden und würden den wahren Himmel und das wahre Licht über uns, die wahre Erde um uns haben.

Wie nahe wir hier dem Mittelpunkt platonischen Dichtens und Philosophierens sind, kann niemandem entgehen. Der Seelenmythos im *Phaidros,* das Höhlengleichnis im *Staate* bieten

jedes in seiner Weise die innerlich verwandtesten Bilder und genaue Entsprechungen bis in den Wortlaut hinein[6]). Und wenn wir den Ausdruck im *Phaidon* betrachten, so sind Formeln wie „die Erde selbst", „die wahre Erde", „der wahre Himmel" (αὐτὴ ἡ γῆ, ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ, ὁ ἀληθῶς οὐρανός, τὸ ἀληθινὸν φῶς) ebensoviele Hinweise auf Platons Eigenstes. Der metaphysische Gegensatz zwischen Ideenwelt und Welt der Erscheinungen ist hier auf die Erde herabgeholt und spiegelt sich in dem Wertgegensatz der „wahren Erde" und unserer Oikumene auf dem Boden der Höhlung. Dieser Wertgegensatz also, mit ihm die ganze phantasievolle Schilderung der „wahren Erde" und dieser Name selbst: das mindestens ist eigentümlich platonische Schöpfung und gehört jedenfalls in eine andere Sphäre als die Geophysik, mit der Sokrates seinen Vortrag begann.
Löst man jene Schicht ab, die Platons von den Ideen erfüllte Phantasie hingebreitet hat, so bleibt ein in sich geschlossenes kosmologisches Bild zurück: die Erde als eine große Kugel in der Mitte des kugelförmigen Weltenraumes ruhend; auf der Erdkugel zahlreiche Einsenkungen, deren eine unsere Oikumene ist. Auch die Verteilung der Elemente, nach der sich Wasser und Luft in jenen Höhlungen sammeln, während die eigentliche Erdschale in den Äther ragt, paßt durchaus zu diesem Ganzen. Nun wird, wie schon gesagt, die Kugeltheorie mitsamt der Begründung des In-der-Mitte-Schwebens auf Parmenides zurückgeführt. Aber von den Höhlungen ist nirgends sonst etwas überliefert, und man kann wohl fragen, ob Platon sie übernahm und die Farben der eigenen Phantasie auf das Übernommene warf, oder ob er sie erfunden habe, um für jenen mythischen Gegensatz die gegenständliche Unterlage zu gewinnen. Doch ist zunächst gar nicht diese Herkunftsfrage der wesentliche Punkt, sondern die Hauptsache ist, daß man sich bewußt werde, wie das Weltbild, soweit wir es bisher betrachtet haben, zwei verschiedenen Bezirken des Denkens angehört, wie sich die geophysische Unterschicht und die mythisch-metaphysische Oberschicht deutlich voneinander abheben lassen, und wie die Lehre von den Höhlungen entschieden auf die Seite der Naturwissenschaft tritt.
Wurde die Untersuchung bis jetzt rein vom Gedanken her geführt, so scheinen schriftstellerische Form und Ausdruck das

Ergebnis zu bekräftigen. Man muß darauf acht geben, mit welchem Nachdruck Platon zu Anfang auf dem wissenschaftlichen Charakter dessen, was er vortragen will, in immer neuen Wendungen besteht. Zunächst (108 C): Sokrates' Theorie über Form und Gestalt der Erde tritt in Gegensatz zu dem, was die meisten Fachleute (οἱ περὶ γῆς εἰωθότες λέγειν) davon lehren. Er selbst ist durch jemanden „überzeugt" worden (πέπεισμαι). Auch Simmias hat vielerlei Meinungen über die Erde gehört. Nun möchte er die „Überzeugung" des Sokrates ἃ σε πείθει kennenlernen. Diesen Tatbestand (ἃ γ' ἔστιν) darzustellen, erwidert Sokrates, das sei nicht schwer; zu beweisen freilich, daß es sich wirklich so verhalte, sei eine ungeheuer schwierige und umfassende Aufgabe. Aber das Bild der Erde wolle er seiner „Überzeugung" nach ausführen. Und dann beginnt er mit dem Wort „ich bin überzeugt" jene kosmologisch-physikalische Auseinandersetzung. Ganz anders später dort (110 B), wo er die Schilderung der „wahren Erde" gibt, und wo eine Zwischenbemerkung des Unterredners ausdrücklich den neuen Abschnitt markiert. Da spricht er von einem „Mythos", den er erzählen wolle, und stellt so mit allem Nachdruck dieses metempirische Gebiet in Gegensatz zu der geophysischen Darstellung am Anfang. Allerdings muß man, nachdem der prinzipielle Gegensatz aufgewiesen ist, doch andrerseits eingestehen, daß sich die Teile ganz so reinlich nicht sondern, wie es ja in Platons Geist nichts Unverbundenes gab. Denn schon bevor das Wort „Mythos" als Grenzmarke dasteht und die Schilderung der oberen Erde beginnt, ist jener Gegensatz von Sein und Schein auf die Erde herabgeholt worden, der durchaus nur von der Idee und von keiner Physik her verstanden werden kann. Aber mag auch der Übergang einigermaßen fließend sein, so darf Platons eigene Angabe, daß der eine Pol seines Gebildes wissenschaftlich (in unserem Sinne), der andere mythisch ist, keinesfalls unterschätzt werden. Und deutlich macht er auch erkennbar, wo der Mythos wieder sein Ende erreicht. Denn nachdem er die ganze Seligkeit der Bewohner auf jener wahren Erde hat ahnen lassen (111 C καὶ τὴν ἄλλην εὐδαιμονίαν τούτων ἀκόλουθον εἶναι), kehrt er mit einem merklichen Übergang an die Stelle zurück, bis zu der das naturwissenschaftliche Bild ausgeführt worden war.

Hatte Sokrates früher (109 B) nur betont, daß die „Orte" zahlreich und von verschiedener Gestalt und Größe seien, so macht er jetzt diese Unterschiede anschaulich. Manche der Höhlungen seien tiefer und mit einer weiteren Öffnung versehen als unsere Oikumene, manche seien tiefer, aber mit engerer Mündung, wieder andere weniger tief und gleichzeitig sanfter nach unten geböscht. Und so sind noch mannigfache Formen denkbar. Die Höhlungen nun stünden in vielfacher unterirdischer Verbindung miteinander, und durch die verbindenden Kanäle fließe Wasser, warmes und kaltes, aber auch Schlammströme verschiedener Art und gewaltige Feuerströme. Die Bewegung in diesen Adern werde reguliert von dem großen Zentralreservoir, dem Tartaros. Der sei selbst eine solche „Höhlung", unterscheide sich aber von den übrigen dadurch, daß er die ganze Erdkugel durchziehe. Und je nachdem nun die „Schaukel" (αἰώρα) dieser Wassermasse bald nach der einen, bald nach der anderen Richtung vom Erdmittelpunkt stärker ausschlage, würden bald hier, bald dort die unterirdischen Kanäle stärker gefüllt[7]). Unter den zahlreichen und verschiedenartigen Strömen, die die Erde durchsetzen, seien die wichtigsten der Okeanos und dann jene drei: Acheron, Pyriphlegethon und Kokytos.

Der Lauf dieser Unterweltströme braucht nun in allen Einzelheiten hier nicht nachgezeichnet zu werden: ihr Ursprung aus dem Tartaros, in den sie dann wieder zurückkehren, ihre Windungen im Innern der Erde, wie etwa Kokytos und Pyriphlegethon dem Acherusischen See an je einer Stelle ganz nahe kommen, ohne doch ihr Wasser mit ihm zu vermischen. Nur darauf kommt es an, daß man erkenne, wie alle diese Züge in der einen Absicht erfunden und dargestellt sind, um die Schicksale der verschiedenen Seelenklassen vorzubereiten und möglich zu machen. Der Acherusische See ist für die „Mittelmäßigen" da, damit sie dort Lohn und Strafe empfangen. In Kokytos und Pyriphlegethon treiben die schweren, aber immer noch heilbaren Verbrecher. Und die Strömung führt sie an die Punkte, wo jeder Fluß sich dem Acherusischen See bis auf eine ganz kurze Entfernung nähert, und von dort aus müssen sie die Verzeihung derer, an denen sie gesündigt haben, und deren Aufenthalt jener See ist, zu erbitten bemüht sein, damit ihnen

der Übergang in den See und so die Befreiung aus dem Strom zu Teil werde. Es läßt sich noch weiter bis ins einzelne verfolgen, wie die Beschreibung der Unterweltströme nicht etwa aus naturwissenschaftlichen Gedankengängen entspringt, sondern ganz darauf angelegt ist, für das sogleich folgende Jenseitsbild eine topographische Grundlage zu liefern.

Nun sind die vier besonders herausgehobenen Ströme ja keineswegs die einzigen in ihrer Art, vielmehr nur die bemerkenswertesten unter zahllosen ihresgleichen. Diese unterirdischen Gänge aber, in denen Wasser, Schlamm und Feuer strömt, und die von dem großen Reservoir in der Mitte stärker oder schwächer gefüllt werden, haben mit Eschatologie nicht das mindeste zu tun. Sie dienen in Platons Zusammenhang freilich dem Zweck, die Unterweltströme einer weiteren Kategorie von Erscheinungen einzuordnen, um sie nicht durch Isolierung unglaubhaft und unverständlich wirken zu lassen. Aber sie besitzen an sich einen viel weiter reichenden Sinn. Sie geben eine bis ins einzelne ausgebildete Theorie von Quelle und Fluß, Ebbe und Flut, Überschwemmung und Trockenheit, Schlamm- und Lavaausbruch, Wind und andern geophysischen Vorgängen. Von theologischen, eschatologischen Gedankenreihen entfernt sich das so weit als nur möglich, und wie noch Aristoteles in seiner *Meteorologie* (II 2, 355 b 32) die Lehre eingehender Bestreitung für wert hält, so tritt sie auch für uns entschieden auf die naturwissenschaftliche Seite des platonischen Denkens.

Diese geophysische, von aller Theologie befreite Lehre hängt nun aufs innigste mit jener früher besprochenen Theorie der „Höhlungen" zusammen, fordert sie geradezu als ihre Voraussetzung. Denn erstens sind eben die Höhlungen durch die Kanäle verbunden, die Kanäle durchbohren die Wände und Wälle, die zwischen den einzelnen Höhlungen gleichsam stehen geblieben sind (Tafel I 3), so daß, denkt man die Höhlungen fort, ersichtlich auch die Wege zwischen ihnen jeden Sinn verlieren müßten. Zweitens ist der Tartaros, also der große Regulator, in dem alle Kanäle letztlich Anfang und Ende haben, selbst eine der Höhlungen unter den vielen, obschon die mächtigste und die einzige, die sich durch die ganze Erdkugel erstreckt, so daß, denkt man die Höhlungen fort, mit

ihnen auch der Tartaros, mit diesem die Kanäle fortgedacht wären[8]).

Wenn also eine rein auf den Sachverhalt gerichtete Analyse die Zusammengehörigkeit beider Theorien erweist, so ergibt sich die beste Bestätigung, sobald man den Blick wieder auf die formal - darstellerische Seite richtet. Nachdem das phantasievolle Bild der „eigentlichen Erde" vor uns erschienen ist (110 B—111 C), kehrt der Autor (es wurde schon darauf hingewiesen) ausdrücklich zu den rings um die Erdkugel gelagerten „Orten in den Höhlungen" zurück und beschreibt genauer ihre verschiedene Gestalt, während er vorher (109 B) nur die Tatsache ihrer Verschiedenheit berührt hatte. Das tut er, um nun die physikalische Theorie anknüpfen zu können, und so wird rein durch den Aufbau der „Mythos" von der „wahren Erde" als etwas Für-sich-stehendes fühlbar, und rein durch den Aufbau fügen sich jene beiden naturwissenschaftlichen Gedankenkomplexe zu einer Einheit.

Noch bedarf der eschatologische Mythos eines kurzen Überblickes, der von einem Vergleich mit dem entsprechenden Mythos des *Gorgias* ausgehen soll. Dort kennt Platon nur zwei Seelenklassen, die Sünder und die Gerechten, und dem entsprechend zwei Orte für ihr Leben nach dem Tode, Tartaros und Insel der Seligen. Im *Phaidon* sind aus den zwei Klassen vier geworden, und dementsprechend hat sich auch die Topographie des Jenseits ausgestaltet. Aber bei näherem Zusehen erkennt man doch ohne Mühe den Weg, der von der älteren, einfacheren Ansicht zu der jüngeren, reicheren führt. Die Seligen sind hier wie dort eine Einheit geblieben, nur daß für die Philosophen im *Phaidon* noch eine Sonderstellung angedeutet wird. An Stelle der Sünder aber sind drei Gruppen getreten: die Mittelmäßigen, die unheilbaren Verbrecher und die heilbaren. Allen drei Gruppen ist ihr Aufenthalt unter der Erde bestimmt, und es zeigt sich somit ihre Zusammengehörigkeit gegenüber den Guten, die allein droben auf der „wirklichen Erde" ihr seliges Leben führen. Um diesen Wohnsitz würdig für sie zu bereiten, hat Platons dichterische Phantasie jene „wirkliche Erde" mit allen Farben geschmückt, die ihm Paradiesvorstellungen seines Volkes und die eigene anschaulich-bildhafte Ideenwelt reichten.

Wir haben früher den metaphysischen Mythos von seiner geophysischen Grundlage, der Höhlentheorie, geschieden und dann die Eschatologie von ihrer geophysischen Grundlage, der Aderntheorie. Die physikalischen Theorien schlossen sich zusammen, und jetzt erkennt man, wie auch der Mythos und die Eschatologie ineinandergreifen, wie jener bestimmt ist, diese vorzubereiten. Man kann also recht wohl den Aufbau der platonischen Gesamtschöpfung leicht schematisierend in vier Teile sondern. Teil 1 und 3 sind naturwissenschaftlich, Teil 2 und 4 mythisch-eschatologisch zu verstehen.

II.

In die Geschichte der geographischen Wissenschaft wollen wir das platonische Erdbild hineinstellen. Deshalb richten wir unseren Blick auf jene eigentümlichen „Höhlungen" der Erdoberfläche und fragen, was mit ihnen gewollt sei. Da scheint zunächst klar: wenn es viele solcher Höhlungen gibt, und wenn eine davon unsere Oikumene ist, die einzige von allen, die man kennen kann, so muß die Theorie von dieser Oikumene ausgegangen sein und muß die übrigen Höhlungen nach dem Vorbild dieser einen geformt haben. Denn man konnte nicht mit dem Unbekannten beginnen und danach das verhältnismäßig Wohlbekannte gestalten, sondern nur so ist der Vorgang möglich: Auf der großen Erdkugel dachte man sich in einer vergleichsweise kleinen Einsenkung unsere Oikumene. Da es aber jeder Wahrscheinlichkeit gespottet hätte, daß dieser uns bekannte Wohnplatz wirklich auch der einzige wäre, so setzte man durch einen Analogieschluß zahlreiche andere Wohnplätze auf die Erdoberfläche und gab ihnen eine entsprechende Form, d. h. man stellte sie sich als Höhlungen vor. Mithin müssen wir, um den Ursprung des seltsamen Gedankens zu begreifen, von unserer Oikumene ausgehen und müssen fragen, wie man dazu kam, sie auf den Boden einer solchen Höhlung zu versetzen. Bevor sich aber eine Antwort geben läßt, ist es notwendig, ganz kurz die beiden Entwicklungslinien ins Auge zu fassen, auf denen sich die Wissenschaft vom Erdbild bis dahin bewegt hatte.

In Ionien schuf Anaximander die Geographie als Wissenschaft, indem er die erste Erdkarte entwarf. So sagt die antike Über-

lieferung, und sie hat recht. Denn man muß es scharf betonen, daß seine Erdkarte keine praktische, sondern eine wesentlich theoretische Leistung war und eben dadurch eine Wissenschaft begründet hat[9]). Karten zum Gebrauch des Lebens, Itinerarien, Portulanen, gab es längst. Die griechischen Kolonisationsfahrten sind ohne solchen Behelf nicht denkbar, und wie sollte den Ioniern fehlen, was der Orient besaß und was Südseeinsulaner aus Stäbchen und Muscheln darzustellen wissen! Die Tat Anaximanders kann nur darin bestanden haben, daß er ein Ganzes schuf. Das wird dem praktischen Gebrauch gar nicht so sehr gedient haben. Denn wenn der milesische Steuermann durch den Hellespont fuhr, brauchte er nichts vom Peloponnes oder Sizilien zu wissen, und wer ein bestimmtes Fahrtziel hatte, dem mochte eine Erdkarte eher verwirrend als nützlich sein. Der theoretische Charakter geht sogar so weit, daß auch jene Gegenden der Erde notwendig mit dargestellt waren, die man aus keiner Erfahrung kannte, sondern rein aus dem Gedanken heraus konstruieren mußte, ja Gegenden wie den äußeren Rand der Karte, den Okeanos und seine Küsten, die man in keinen Zeiten jemals erreichen zu können vermeinte.

Hat also Anaximander ganz etwas anderes getan als sein Gesamtbild der Oikumene aus praktisch nutzbaren Teilen zusammenzusetzen, so hat er es doch vielleicht nicht aus dem Nichts konstruiert. Wir besitzen eine neubabylonische Erdkarte, nicht oder nicht viel früher als Anaximander, die aber nach einem älteren Original — wie die Kenner meinen, des IX ten Jahrhunderts — kopiert ist. Sie stimmt in einem wichtigen Formmotiv zu Anaximanders Konstruktion. Denn beides sind Rundkarten, die babylonische von dem ringförmigen „Bitterfluß" umschlossen wie die milesische vom Okeanos. Das Streben zum Gesamtbild findet hier und dort eine analoge Erfüllung, und es ist eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich, daß man in Milet, wohin von Babylon die Sonnenuhr drang, um dieselbe Zeit eine babylonische Erdkarte kannte.[10])

Doch auch dann wäre, was Anaximander geschaffen hat, etwas wesentlich Neues. Auf der babylonischen Karte umschließt jener Bitterfluß sogleich das vom Euphrat durchzogene Land. Mesopotamien ist dem Babylonier die ganze Oikumene, schon

Ägypten und Kleinasien scheinen für ihn nicht dazusein. Hat also hier Anaximander, wie das bei einem Landsmann Homers nicht anders zu erwarten, eine unvergleichlich größere Weltaufgeschlossenheit, so sind andrerseits dem Wirklichkeitssinn des milesischen Forschers durchaus fremd gewesen jene 7 oder 8 Dreiecksinseln, die auf der babylonischen Karte vom Außenrand des Bitterflusses vorstoßen — ja wohin? In ein phantastisches Niemandsland, ein mythisches Jenseits, das in dem wissenschaftlichen Geist des Anaximander keinen Raum hat.[11])

Herodot hat als Empiriker dagegen gekämpft, daß man vorschnell konstruiere, wo man doch keine Sicherheit haben könne. Sein Einspruch war in gewissem Sinne berechtigt und ist auch nicht ohne Erfolg geblieben, wie denn nichts diese Wissenschaft mehr gefördert hat als das Auf und Ab von Konstruktion und Erfahrung. Aber die ionische Rundkarte dauerte fort, und vom Standpunkt der Erdkugelgeographie und der ausgebildeten Zonenlehre hat Aristoteles in ganz ähnlichen Worten wie ehedem Herodot seine Stimme gegen Geographen erhoben, welche die Erde kreisförmig zeichnen[12]). Dieselbe Polemik trifft man noch bei Geminus (1. Jahrh. v. Chr.) an, und in den Radkarten des ausgehenden Altertums und des frühen Mittelalters gewinnt das kreisförmige Erdbild wieder die Herrschaft, nur daß, was ehedem frische und kindliche Wissenschaft war, jetzt zum kindischen Schematismus erstarrt ist.

Die geographische Theorie des Anaximander ist von seiner physikalisch-astronomischen Gesamtanschauung nicht trennbar, und wir müssen uns in seinem Sinne die kreisförmige Erdkarte auf die Oberfläche der Säulentrommel gelegt denken, als welche ihm die Erde im Weltraum schwebte. Vielleicht darf man daran erinnern, daß auf die Schnittfläche einer Säulentrommel die Bezeichnung „eingetieft" (κοῖλος) zu passen pflegt. Zwar nicht die Säulentrommel, aber, was hier auf dasselbe herauskommt, eine diskosförmige Erde setzt noch Demokrit an, und da er gleichfalls nicht nur ein Erdbild entworfen, sondern auch eine Erdkarte veröffentlicht hat, so muß er sich gleichfalls die bewohnte Erde irgendwie genauer auf jene Oberfläche aufgetragen gedacht haben[13]). Bei Anaximander, dem die Erde eine Trommel, die Oikumene ungefähr kreisförmig war, lag

hier kaum eine Schwierigkeit. Demokrit hingegen bestimmte bei der Oikumene das Verhältnis von Länge zu Breite wie 3 : 2, und es bleibt ungewiß, ob er ihr andere bewohnte Inseln zur Seite stellte, oder sie noch immer wie Anaximander die einzige sein ließ, bloß mit einer geänderten Relation zum Kreisrand der Erdoberfläche.

Eine Einzelheit muß noch hervorgehoben werden. Wenn man den Erdkörper als Scheibe dachte und die Oikumente mitsamt dem umgebenden Okeanos darauf konstruierte, so mußte unfehlbar jener jugendliche, auf das Greifbare gerichtete Sinn nach dem äußeren Abschluß des Ganzen fragen. Derb gesprochen: der Okeanos würde nach außen hinabfließen, wenn dort nichts wäre, um ihn festzuhalten. In gewissem Sinne hat ja schon die Nekyia der Odyssee mit ihrem Jenseitsland die Lösung vorbereitet, und von den ionischen Physikern sind viele gefolgt. Im allgemeinen gibt Kleomedes die alte Theorie und ihre auf der Hand liegende Begründung (Kykl. Theor. I 8, 40). Die einen hätten die Erde für flach gehalten, andere aber hätten in der Überlegung, daß das Wasser nur auf ihr bleiben könne, wenn sie „vertieft und ausgehöhlt" (βαθεῖα καὶ κοίλη) sei, ihr solche Form gegeben[14]). Ausdrücklich als Vertreter dieser Lehre sind uns Demokrit und Archelaos bezeugt. Die gleiche Ansicht ist wohl auch für Anaximenes daraus zu erschließen, daß er (wie Archelaos) die Sonne nicht „untergehen", sondern „von den höheren Teilen der Erde", also von einer Art Randgebirge, verdeckt werden ließ. Archelaos verwandte die alte Vorstellung in neuem Sinne: um die Veränderlichkeit des Horizonts zu erklären. Dasselbe Weltbild wird im *Phaidon* (99 B) einem Jemand gegeben, welcher der Erde „wie einem flachen Troge (ὥσπερ καρδόπωι πλατείαι) die Luft als Trägerin unterschiebt".

Es braucht jetzt kaum noch gesagt zu werden, wie man das Erdbild Platons verstehen muß: es ist ein jugendlich kühner Versuch, das Bild der Oikumene von der Scheibe auf die Kugel zu übertragen[15]). Der auffälligste Zug waren die „Höhlungen". Die bieten jetzt dem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr, seitdem wir haben verfolgen können, wie die Ionier dazu gedrängt wurden, ihre flache Erdscheibe an den Rändern erhöht, in der Mitte eingesenkt zu denken. Der Ausdruck „vertieft"

(κοῖλος) war dafür stehend; es ist derselbe, der uns bei Platon begegnet. Die wissenschaftliche Forderung mußte sich einmal erheben, daß man mit der Erdkugeltheorie das von den Ioniern so energisch entwickelte Erdbild vereinige. Dann lag nichts näher als die Höhlung beizubehalten und durch einen Wahrscheinlichkeitsschluß zahlreiche analoge Höhlungen dazuzudenken. Auch war man auf diese Weise einer Schwierigkeit überhoben, die sich in den Anfängen der Erdkugeltheorie manchem aufdrängen mochte: wie auf der gewölbten Kugelfläche ein Aufenthalt denkbar sei, wie zum mindesten die Wölbung von niemandem empfunden werde.

Wer diesen Schritt, der gewiß als ein wissenschaftlich bedeutender Schritt anzusehen ist, nun eigentlich vollzogen habe, bleibt ungewiß. Man könnte an Platon selbst denken; doch dafür spricht nicht gerade die Art, wie sein Sokrates sich auf einen Jemand beruft. Mehr möchte vielleicht die Annahme für sich haben, daß ein Pythagoreer aus dem Kreise des Archytas als Resultat eines starken, kombinatorischen Denkens jenen kosmologisch-physikalischen Aufbau errichtet hat, den dann Platon übernahm, um ihn seinem eschatologisch-metaphysischen Zweck dienstbar zu machen[16]).

III.

Das Erdbild des *Phaidon* ist in Platons Werk nicht das einzige. Scharf heben sich von ihm die Vorstellungen ab, die der Anfang des *Timaios* (24 E—25 D) als geographische Grundlage für den Atlantisroman entwickelt. Mit dem Weltbild des *Timaios* hat das nichts zu tun, sondern gehört sachlich einem ganz anderen Gedankenkreise, dem des *Kritias*, an.

Rings von Meer umflossen liegt unsere Oikumene, „Europa und Asien". Draußen vor den Säulen des Herakles erhob sich ehemals aus dem Ozean die Insel Atlantis, die später durch gewaltige Erdbeben und Sturmfluten zu Grunde ging und das Meer in jenen Gegenden unbefahrbar flach gemacht hat. Vordem aber bestand Verkehr von der Atlantis zu unserer Oikumene und zu den anderen Inseln im Meere, dann weiter zu dem „wahren Festland", das sich um das „wahre Meer" herumlegt. Der Ausdruck „wahres Meer" ist gewählt im Gegensatz zu dem kleinen Mittelmeer, „wahres Festland" im Gegen-

satz zu unserer „Oikumene", die als Insel, als eine unter mehreren, gedacht wird.

All das ist vollkommen vorstellbar und läßt sich im wesentlichen durch Zeichnung vergegenwärtigen (Tafel III 1): ein großes Meer; in ihm eine Reihe größerer und kleinerer Inseln, von denen eine unsere Oikumene ist; das große Meer rings umgeben von einem riesigen Festland. Dieses Festland erstreckt sich um die ganze Erdkugel herum; das immerhin sehr ausgedehnte Meer erscheint in ihm als Binnensee eingebettet, und wir dürfen es im Sinne des Schöpfers dieser Theorie für durchaus möglich erklären, daß es noch anderwärts inmitten des „wahren Festlands" abgeschlossene Meeresbecken gebe.

Ob es sich aber hier nicht überhaupt eher um ein Spiel der Phantasie als um eine geographische Hypothese handelt? Darauf wäre zu erwidern: Für den Roman sind Oikumene und Atlantis notwendig, überflüssig aber sind — soweit wir sehen — Inseln, wahres Meer und wahres Festland. Nun gehen alle Einzelheiten mitsamt diesen überflüssigen Zügen in eine Einheit zusammen, sind also unabhängig von dem Roman erdacht worden, sind also ein Theorem der physischen Geographie, nicht die spielende Erfindung eines Dichters. Und gewiß ist das nicht im Spiel erfunden, was einen mächtigen Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens gegenüber dem Erdbild des *Phaidon* darstellt.

Den Hauptgegensatz der beiden Erdbilder kann man folgendermaßen in Worte fassen[17]): Die einzelnen „Höhlungen" des *Phaidon* sind durch unübersteigbare Schranken voneinander getrennt. In der platonischen Ausgestaltung schieben sich geradezu transzendente Welten zwischen unsere „Höhlung" und jede andere. Aber auch wenn man sich nur auf die physische Grundlage richtet, so erscheint der Gedanke, von unserer Oikumene etwa in die benachbarte gelangen zu wollen, phantastisch und widersinnig. Wir müßten anders organisierte Menschen sein, müßten Äther atmen können statt Luft, um jemals unseren Ort zu verlassen. Das Erdbild des *Timaios* bannt uns nicht mehr durch solche ewigen Grenzen auf einem kleinen Fleck der Kugel fest. Es ist ein rein praktisches Hindernis, wenn der Atlantische Ozean zu flach geworden ist, um noch die Durchfahrt zu gestatten. Wer aber konnte auf dem Boden

dieser geographischen Vorstellung den Gedanken verwehren, daß vielleicht im Osten zu wagen sei, was im Westen freilich durch jenes praktische Hindernis ausgeschlossen war? Die absoluten Schranken, durch die der *Phaidon* unsere Erdoberfläche in einzelne für immer voneinander getrennte Bezirke aufgeteilt hatte, sind hier gefallen; die Erdoberfläche ist eine Einheit geworden und weiterer Forschung, weiteren Entdeckungen geöffnet.

Daß hier die geographische Wissenschaft einen mächtigen Schritt getan hat, den man, auf die Linie der weiteren Entwicklung blickend, einen Fortschritt nennen muß, kann nicht zweifelhaft sein. Unsicher bleibt, wie weit die Akademie an dieser Entwicklung beteiligt ist. Einerseits können wir sagen, daß Analogien zu der geographischen Vorstellung des *Timaios* nicht völlig fehlen. Das „wahre Meer" ist ja zuletzt — nur sehr ausgeweitet — der alte Okeanos. In dem „wahren Festland" verkennt man schwer das jenseits des Okeanos gelegene Land, wie die Nekyia der Odyssee es schildert, ja wie es eigentlich noch in dem hochragenden Erdrand der ionischen Physiker dauert[18]). Ob schon jemand unter diesen, im Gegensatz zu Anaximander und Hekataios, nicht *eine* runde Oikumene, sondern mehrere große Inseln auf die flache Scheibe setzte, das zu entscheiden versagt die Überlieferung. Möglich ist es durchaus. Vielleicht könnte Demokrit so gedacht haben, der ja die Oikumene nicht kreisrund, sondern oval mit dem Verhältnis der Achsen wie 3 : 2 konstruierte, sich also jedenfalls über ihre Lage zum Kreisrand der Erdfläche seine Gedanken gemacht haben muß. Aber dies soll nur eine Möglichkeit, nicht einmal eine Vermutung sein.

Sind hier also Vorstufen teils nachweisbar, teils denkbar, so spürt man andrerseits an einem Punkte ganz sicher Platons eigenen Geist: in den Benennungen „wahres Meer" und „wahres Festland" (ὁ ἀληθινὸς πόντος. ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως ἥ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο ἤπειρος). Hier gehen sie ausschließlich auf die Größe, einen Wesensunterschied bezeichnen sie nicht. Und doch muß jeder sehen, daß ihnen wiederum, wie abgeblaßt auch immer, der platonische Gegensatz von Idee und Erscheinung zu Grunde liegt[19]). Daher wird man nicht zweifeln, daß zum mindesten ein Stück

der Gedankenbewegung, wenn nicht die ganze, die von dem älteren Bild nach dem jüngeren hin zu vollziehen war, sich innerhalb der Akademie abgespielt hat.

Man weiß, daß die Erdvorstellung des *Timaios* mitsamt den romanhaften Motiven des *Kritias* von Theopomp in einen utopistischen Exkurs seines Geschichtswerks übernommen worden ist[20]). Das wahre Festland hat er beibehalten, das wahre Meer heißt bei ihm Okeanos, und statt der vielen Inseln kennt er, wenn Älians Bericht (Var. Hist. III 18) vollständig ist, nur drei: Europa, Asien, Afrika. Er wäre danach in mancher Hinsicht zu einfacheren Vorstellungen zurückgekehrt, hätte die vielen Inseln des Weltmeeres als unerwiesene Hypothese beseitigt und aus den drei überlieferten Elementen, unserer Oikumene, dem sie umgebenden Okeanos und dem wahren Festlande, sein Erdbild konstruiert. Aber leider kennen wir weder die Einzelheiten seiner Theorie noch wissen wir, wie weit er es mit ihr ernst nahm. Immerhin müssen ihm die geographischen Voraussetzungen bei Platon als möglich gegolten haben[21]).

IV.

Antike Wissenschaftsgeschichte gleicht einem unterirdischen Strom, der nur hier und dort auf kürzere oder längere Strecken an das Licht tritt. Da wir dem Problem der Erdkugelgeographie im *Phaidon* begegneten, war es ersichtlich von dem Ort seines Ursprungs höchstens einige Schritte entfernt. Dann aber muß es mit großer Energie weiter entwickelt worden sein. Im *Timaios,* also wenige Jahrzehnte später, finden wir es gewaltig gefördert, und daß es, einmal aufgeworfen, nicht wieder zur Ruhe kam, lehrt uns Aristoteles, der schon wieder einen ganz neuen Standpunkt vertritt.

Nachdem Aristoteles in seiner Schrift Περὶ οὐρανοῦ die Beweise für die Kugelgestalt der Erde beigebracht hat, fährt er fort (II 14, 297 b 30): Aus den Himmelserscheinungen folge nicht nur, daß die Erde eine Kugel, sondern auch daß sie eine nicht eben große Kugel sei. Denn bei einem geringen Wechsel unseres Aufenthalts in nördlicher oder südlicher Richtung ändern sich die Meridianhöhen der Gestirne. Sterne, die man in Ägypten oder Cypern sieht, werden weiter nördlich (also in Griechen-

land) unsichtbar, andere, die im Norden Zirkumpolarsterne sind, gehen weiter südlich auf und unter. Der Schluß auf die Kleinheit der Erde erscheint, nachdrücklich wie er ausgesprochen wird, als eine Korrektur der älteren Ansicht, die uns bei Platon entgegentritt. Da man zuerst die Erde als Kugel begriff und auf ihr den uns bekannten Länderbezirk unterzubringen versuchte, mußte sie diesem gegenüber mit einer Notwendigkeit, die wir leicht nachfühlen werden, unvorstellbar groß erscheinen, unsere Oikumene als ein winziger Fleck, den man auf der ungeheuren Fläche gar nicht zu lokalisieren wußte. Und es ist wieder begreiflich, wenn dann das Pendel nach der anderen Seite ausschlägt. Der Fortschritt liegt ersichtlich darin, daß man bei dem ersten Stand der Dinge nicht wagen durfte, die Frage nach der Lage unserer Länder und ihrem Verhältnis zur Größe des Ganzen ernstlich zu stellen. Das war erst möglich, als man der Übersehbarkeit des Erdglobus sicher geworden war.

Die relative Kleinheit unserer Erde ist für Aristoteles eine erwiesene Sache. Nicht so sicher, aber wohl erwägenswert scheint ihm der Schluß, den manche gezogen hätten, daß sich die Gegend der Heraklessäulen auf der einen Seite, also das Westende der Oikumene, und Indien auf der anderen, also ihr Ostende, nahekommen und daß infolgedessen der Atlantische und der Indische Ozean nur *ein* Meer seien[22]). Die Vorstellung ist im allgemeinen durchaus klar und im Bilde zu vergegenwärtigen (Tafel III 2)[23]). Zweifelhaft und viel erörtert, freilich für unseren Zusammenhang von geringerer Bedeutung ist es, wie jenes „Nahekommen" (συνάπτειν) genau zu fassen sei, ob die von Aristoteles wiedergegebene Theorie ein durchaus trennendes Meer angenommen habe oder wirkliche Berührung, also eine oder mehrere Landbrücken von Ostasien nach Europa und Libyen. Daß sprachlich beides möglich ist, steht fest[24]), und auch der folgende Satz, der sich für diese Theorie auf das Vorkommen von Elefanten an den beiden „äußersten Punkten" beruft, scheint nicht unbedingt für die eine oder die andere Ansicht verwertbar. Aristoteles hätte sich unzweideutiger ausgedrückt, wenn die Entscheidung nach einer von beiden Seiten für sein Problem bedeutsam gewesen wäre[25]).

In der gemäßigten Zone eine einzige Landmasse, der Rest dieser Zone von Meer erfüllt: das ist die Anschauung, die sich auch aus zwei Stellen der *Meteorologie* als aristotelisch ergibt. An der einen (II 1, 354 a 1) liest man folgende Deduktion. Es soll bewiesen werden, daß Meere im Gegensatz zu Flüssen keine Quelle haben. Das lehrt die Erfahrung an Binnenmeeren, deren Ufer man ja ringsum kennt. Von ihnen hängt das „Rote Meer" an einem Punkt mit dem „Meer außerhalb der Säulen" zusammen, das Hyrkanische und das Kaspische hingegen sind von diesem völlig getrennt und mit Land umgeben. Da ist die Einordnung des Roten Meeres unter die Binnenmeere nicht ganz streng. Da es aber „beinahe", bis auf eine schmale Verbindungsstelle, ein Binnenmeeer ist, darf es für den vorliegenden Zweck als solches betrachtet werden. Diese Charakteristik paßt vortrefflich auf das auch von uns sogenannte „Rote Meer" und kann sich nur auf dieses beziehen, weil die ganze Erörterung einen empirisch bekannten Gegenstand verlangt, der Indische Ozean aber oder das Meer zwischen Arabien und Indien, das sonst noch mit dem Roten Meere gemeint sein könnte, durchaus nicht überall erforscht war und durchaus nicht jene Beschreibung zuließ. Läßt mithin Aristoteles das „Rote Meer" mit dem „Meer außerhalb der Säulen" verbunden sein, so ist dafür die Voraussetzung notwendig, die in Περὶ οὐρανοῦ formuliert wurde, daß der Atlantische Ozean mit dem Meer östlich von Indien zusammenfällt[26]).

An einer späteren Stelle der *Meteorologie* (II 6, 362 b 21) wird auseinandergesetzt, daß sich die Bewohnbarkeit der Erde auf die gemäßigten Zonen beschränke. Es gebe also zwei durch die heiße Zone geschiedene Oikumenen, die nach Norden und Süden an unbewohnbaren Gegenden ihre Grenze fänden. Wohl aber sei in ost-westlicher Erstreckung grundsätzlich keine Grenze gegeben, und nur die Größe des Meeres verhindere praktisch eine Reise um die Erde in gedachter Richtung (ὥστ' εἰ μή που κωλύει θαλάττης πλῆθος ἅπαν εἶναι πορεύσιμον). Zwischen Ostasien und den Heraklessäulen scheine das Meer den Zusammenhang aufzuheben. Ohne das würde unsere gemäßigte Zone einen fortlaufenden bewohnbaren Landgürtel bilden (τὰ δὲ τῆς Ἰνδικῆς ἔξω καὶ τῶν Ἡρακλείων στηλῶν διὰ τὴν θάλατταν οὐ φαίνονται συνείρειν τῶι ξυνεχῶς εἶναι πᾶσαν οἰκουμένην). Es mögen

in dem Gedankenzusammenhang, den Aristoteles hier nur streift, mehrere Möglichkeiten erwogen worden sein. Unter ihnen kann es leicht die Theorie eines zwischen Ostasien und Westeuropa liegenden Kontinents, eines „Amerika", gegeben haben. Aber Aristoteles scheint auch hier wieder der Annahme geneigt zu sein, daß unsere Zone nur eine einzige Landmasse trage. So gewinnt man zunächst den Eindruck, als ob das in der Meteorologie vertretene Theorem mit der in Περὶ οὐρανοῦ unter Vorbehalt gegebenen Ansicht stimme, wie sie sich auf unserer Tafel III 2 ausdrückt. Aber hier erkennt man bei schärferem Zusehen doch noch einen wesentlichen Unterschied. Um die Verkehrtheit der kreisförmigen Erdkarte darzulegen, führt Aristoteles aus, die Erfahrung der Land- und Seereisen habe gelehrt, daß Länge und Breite nicht gleich seien, sondern sich verhielten wie „mehr als 5 zu 3", also

$$6:3 > L:B > 5:3.$$

Wie breit Aristoteles die gemäßigte Zone angenommen hat, wissen wir nicht[27]). Setzen wir einmal aufs Geratewohl die uns geläufigen 43° ein und berechnen wir die Länge auf dem 36. Breitengrade (dem Parallel von Rhodos), so ergibt sich, daß die Länge der Landmasse ein Viertel oder etwas mehr des gesamten Kreises beträgt. Und wenngleich diese Rechnung mehrere ganz unsichere Positionen enthält, fest steht auf jeden Fall, daß bei jenem Verhältnis von Länge und Breite das Land viel weniger, das Wasser viel mehr als die Hälfte der Zone füllt, daß also Tafel III 2 durchaus nicht der von Aristoteles in der Meteorologie vorausgesetzten Anschauung entsprach. Wobei es dahingestellt bleiben kann, wieweit er sich rechnerisch die Konsequenzen klargemacht hat, und wieweit er die angegebenen Zahlen für endgültig hielt.

Ist hier nun ein unleugbarer Widerspruch vorhanden, indem die Landmasse nach der einen Theorie weit mehr, nach der andern weit weniger als die halbe Erdkugel umfaßt haben muß, so sinken doch diese beiden gegensätzlichen Meinungen, gegen die Folie etwa der *Timaios*-Geographie gesehen, auf den Wert von Varianten derselben Grundthese zurück: die Erdkugel ist klein, die uns bekannte Landmasse Europa, Asien, Libyen, nimmt einen sehr erheblichen Teil in der gemäßigten Zone ein. Daß zwischen Westeuropa und Ostasien noch andre

Landmassen liegen sollten, ist nach der in Περὶ οὐρανοῦ zitierten Ansicht so gut wie unmöglich, nach der *Meteorologie* zwar an sich möglich, aber nicht der aristotelischen Meinung entsprechend.

Wie hat sich aber Aristoteles das Festland, von dem unsere Oikumene ein Ausschnitt ist, nach Süden hin gestaltet gedacht? Er nahm ja in der südlichen gemäßigten Zone eine der unseren entsprechende Oikumene an. Verband seine Theorie die beiden durch eine Landmasse zu einem großen einheitlichen Kontinent, wie er der Wirklichkeit einigermaßen entspricht, oder war ihm die verbrannte Zone von einem Gürtelozean erfüllt, so daß er die Theorie des Kleanthes und Krates in gewissem Sinne vorweggenommen hätte?[28])

Diese zweite Ansicht schien sich auf eine Stelle der *Meteorologie* (II 5, 363 a 5) berufen zu können, wo von den Ost- und Westwinden „auf dem südlichen Meer außerhalb Libyens" (περὶ τὴν ἔξω Λιβύης θάλατταν τὴν νοτίαν) gesprochen wird[29]). Eingehendere Betrachtung lehrt jedoch die bezeichneten Worte ganz anders verstehen. Aristoteles legt dar, daß der Südwind nicht etwa vom Südpol komme. Sonst müßte, da sich die südliche und die nördliche Halbkugel in den wesentlichen Naturerscheinungen entsprechen, der Nordwind auf die südliche Halbkugel hinübergreifen. Das sei aber durchaus nicht der Fall. Vielmehr höre er schon hier (in unserer gemäßigten Zone) auf und könne nicht weiter nach Süden dringen, da „auf dem südlichen Meer außerhalb Libyens", wie bei uns Nord- und Südwinde, so dort Ost- und Westwinde herrschen. (Gedacht scheint, daß sie sich wie eine Querbarre vor die Bahn des Nordwindes legen.) Es handelt sich an dieser Stelle der Argumentation ersichtlich um eine empirisch feststehende Tatsache. Dann kann aber ein Äquatorialozean gar nicht gemeint sein. Denn vorausgesetzt selbst, die Theorie hätte ihn aus irgendeinem Grunde erfordert, so wäre er doch als in der verbrannten Zone liegend, jeder möglichen Erfahrung entrückt gewesen, man hätte also auch nicht wie etwas Selbstverständliches angeben können, was für Winde auf ihm wehen. Gemeint sein kann nach alledem nur „das südliche Meer an Afrikas Ost- und Westküste" (noch innerhalb unserer Zone), und darauf möchte auch der Wortlaut führen[30]).

Wir scheinen mit dem bisher benutzten Material eine Entscheidung der Frage nicht erzwingen zu können, ob Aristoteles einen Äquatorialozean ansetzte oder nicht. Hilfe bringt erst die bisher unbenutzte Schrift *Über die Nilschwelle.* Partsch hat in einer ausgezeichneten Abhandlung erwiesen, „daß der in mittelalterlicher Übersetzung uns erhaltene *Liber de inundacione Nili* nicht mit Unrecht den Namen des Aristoteles an der Stirn trägt, sondern eine allerdings nicht unwesentlich abgekürzte, aber anscheinend nur durch rein formale Zutaten veränderte Überlieferung einer dem Eratosthenes in unverkürzter Form vorliegenden echten Abhandlung des großen Philosophen darstellt[31]).“ Wer die Skepsis weit treiben wollte, würde doch zugeben müssen, daß die Schrift unter den Augen des Meisters entstanden ist, wo man sich denn für alles Wesentliche doch immer auf ihn zurückgeführt sähe. Hier wird nun unter den verschiedenen Theorien auch die des Nikagoras von Cypern beigebracht: der Nil steige im Sommer, weil er in einem Teil der Erde entspringe, wo Winter herrsche, wenn wir Sommer haben. Schärfer gefaßt, sagt Aristoteles, ergibt dies die Vorstellung, daß die Quellen in der südlichen gemäßigten Zone anzusetzen sind. Und widerlegt wird die Theorie nicht etwa durch den Hinweis auf einen Gürtelozean, der dem Strome seinen Weg von der südlichen zur nördlichen Halbkugel abschneiden würde, sondern durch die Erwägung, daß der Strom zwischen den Wendekreisen eine Zone doppelt so breit wie die gemäßigte durchfließen müßte (ein Lauf von solcher Länge war aber schon vorher als mit den Erscheinungen unverträglich abgewiesen worden), und daß dies die „verbrannte Zone“ wäre (in der offenbar das Wasser verdampfen würde, anstatt in solcher Fülle zu uns zu kommen). Durch dieses Doppelargument ist die Theorie widerlegt. Aber die Widerlegung steht mit ihr grundsätzlich auf demselben geographischen Standpunkt. Wir wissen jetzt, daß sich in dem Erdbild des Aristoteles eine Festlandmasse ununterbrochen von der nördlichen Polarzone bis mindestens in die südliche gemäßigte Zone erstreckt hat.

Welchen Männern sich Aristoteles in seinen geographischen Theorien anschließt, erfahren wir nicht. Doch dürfte mehr als eine Spur auf Eudoxos führen, den großen Mathematiker und

Naturforscher. So gilt es, das wenige, was von seinen geographischen Lehren übriggeblieben ist, zum Vergleich heranzuziehen[32]).

Eudoxos hat die Kugelgestalt der Erde gelehrt. Das folgt aus allgemeinen Erwägungen zwingend genug[33]). Es ist aber geradezu überliefert in einer Stelle des Aëtius (Doxogr. 386), wo die Ansicht des Eudoxos über die Nilschwelle mitgeteilt wird. Er erklärte sie unter Berufung auf „die Priester" aus Regengüssen und diese aus der „Gegensätzlichkeit der Jahreszeiten" (κατὰ τὴν ἀντιπερίστασιν τῶν ὡρῶν)[34]). Wenn bei uns unter dem nördlichen Wendekreis (gemeint ist: in der nördlichen gemäßigten Zone) Sommer herrsche, so hätten die „Gegenwohner" (ἄντοικοι) unter dem südlichen Wendekreis (gemeint ist: in der südlichen gemäßigten Zone) Winter, und von dort komme das Überschwemmungswasser des Stromes. Die Hypothese — sie ist uns schon in Aristoteles' Buch von der Nilschwelle begegnet[35]) — setzt ersichtlich die durchgebildete Kugel- und Zonentheorie voraus.

Wenn nun weiter Aristoteles für die Kleinheit der Erdkugel geltend macht, Sterne, die in Ägypten und Cypern sichtbar seien, verschwänden weiter nördlich, also etwa in den Breiten Griechenlands, so muß man an die Tatsache erinnern, daß die im Altertum berühmteste Beobachtung der Art, den Kanobosstern betreffend, eben von Eudoxos ausgegangen war. Bekanntlich hatte Eudoxos den hellen Stern in Ägypten kennengelernt und ihn dann auf seiner Warte über der Stadt Knidos eben noch am Horizont wiederfinden können. Poseidonios entsann sich, als er in Spanien war, dieser Entdeckung (Strabo II 119). Und ob nicht Aristoteles eben dieselbe im Auge hat, darf man wohl fragen[36]). Andrerseits ist es zwar nicht überliefert, aber alles eher als unwahrscheinlich, daß schon Eudoxos aus jenem Tatbestand denselben Schluß wie Aristoteles gezogen habe, nämlich auf die Kleinheit der Erdkugel. Und daß er sie in der Tat nicht sonderlich groß vorgestellt hat, wird durch die nun folgende Erörterung deutlich werden.

Wir schlossen vorhin, daß Aristoteles die heiße Zone nicht von einem Gürtelozean durchströmt dachte, sondern daß er die „alte Welt" im wesentlichen richtig als eine auf die südliche Halbkugel übergreifende Festlandsmasse sah. Dasselbe

läßt sich für Eudoxos zeigen. Wir kennen seine Ansicht, der Nil entspringe in der südlichen gemäßigten Zone. Also mußte er die heiße Zone durchqueren, und Afrika hat sich bei Eudoxos von der nördlichen gemäßigten mindestens bis in die südliche gemäßigte Zone erstreckt[37]). Diese Landverteilung stimmt zu Aristoteles und beweist außerdem, wie schon angedeutet, die relative Kleinheit der eudoxischen Erdkugel.

Bei Aristoteles standen zwei Ansichten über die Verteilung von Land und Wasser nebeneinander. Die erste legte auf den Globus einen Kontinent von solcher „Länge", daß Westeuropa und Ostasien nur durch ein schmales Meer noch getrennt wurden. Die zweite, die sich Aristoteles mehr zu eigen macht, beschränkte die ostwestliche Ausdehnung der Landmasse erheblich und ließ sie in der uns allein bekannten Zone vermutlich weniger als ein Viertel der Gesamtlänge einnehmen. Dann war an sich Raum für ein „Amerika" vorhanden. Doch schien wenig auf eine solche Theorie bei Aristoteles hinzuweisen. Eudoxos gibt ein ganz ähnliches Verhältnis, und stellt man die beiden Gleichungen nebeneinander:

Eudoxos[38]) Länge: Breite $= 2 : 1$,

Aristoteles $6 : 3$ $(= 2 : 1) >$ Länge: Breite $> 5 : 3$,

so wirkt die aristotelische Ansicht fast wie eine Korrektur der eudoxischen, und noch in der Abweichung ist die Verwandtschaft unverkennbar.

Ob Eudoxos sich den übrigen Teil der Oberfläche durch Meer ausgefüllt dachte, oder ob er noch andere Landmassen annahm, wissen wir nicht. Worin er aber mit Aristoteles stimmt, das sei hier nochmals hervorgehoben. Beide setzen die Erdkugel verhältnismäßig klein an. Aristoteles benutzt als Beweis die Veränderung der Meridianhöhen, für welche eben Eudoxos die im ganzen Altertum berühmteste Entdeckung gemacht hatte. Auf dieser Kugel erstreckt sich bei beiden die Landmasse Europa, Asien, Afrika aus der nördlichen kalten bis mindestens in die südliche gemäßigte Zone. Über das Verhältnis der Länge unserer Oikumene zur Breite sind zwar die beiden Autoritäten nicht derselben Meinung, aber der Unterschied spricht eher für einen Zusammenhang, als daß er ihn ausschlösse.

Daß Eudoxos, als er in der Akademie lehrte und lernte, dort den Gegenstand Erdkugelgeographie mit niemandem erörtert

haben sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Nachrichten darüber gibt es freilich nicht, und so müssen wir uns mit dem Tatbestand der Wissenschaftsgeschichte begnügen: daß wir nämlich bei Eudoxos und den Gewährsmännern des Aristoteles über Platon hinaus die entscheidenden Schritte für die Erkenntnis der Erdoberfläche getan finden. Es ist dieselbe Linie, die von Eratosthenes, Poseidonios und unter den Antoninen von Marinus und Ptolemaios fortgesetz wird[39]). Auch fär diese gibt es eine einzige mächtige Landmasse, die sich durch die nördliche und die südliche Halbkugel erstreckt, freilich eine viel größere ost-westliche Ausdehnung hat als bei Eudoxos und wenigstens in der einen aristotelischen Theorie. Die bekannte Länge betrug nach Marinus 225°, während Ptolemaios sie auf 180° reduzierte. Wie weit sich das feste Land noch über Sera und Kattigara nach Osten hindehne, darüber enthielten sich jene in Kenntnissen wie in Entsagung fortgeschrittenen Forscher jeder Hypothese.

KAPITEL XV / PLATON ALS PHYSIKER

Atom-Aufbau und Atom-Zertrümmerung in Platons Timaios

(Dazu Tafel IV—VII)[1])

Vor der bedrohlichen Kluft zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften, zwischen Natur und Geist, ist neuerdings mehr als einmal gewarnt worden; sie zu überbrücken bleibt eine dringende Aufgabe.[2]) Die Naturforscher müssen mitleidig auf unsere Ignoranz in den Dingen ihrer Wissenschaft herabsehen, und der Historiker wundert sich, wie seltsam zuweilen in ihren Büchern Geschichte, die Geschichte ihrer eigenen Wissenschaft, sich darstellt. Dabei hat R. G. Collingwood formuliert, daß niemand Naturwissenschaft verstehen könne, wenn er nicht Geschichte versteht, und der Satz Auguste Comtes, die Geschichte der Wissenschaft sei die Wissenschaft selber, steht als Motto in einer vor kurzem erschienenen Geschichte der Naturwissenschaften.[3]) Sucht man nun in diesem oder in anderen neueren Werken desselben Gegenstandes, welcher Platz dort dem Verfasser des *Timaios* angewiesen wird, so ist das Ergebnis erstaunlich. Ein Unglücksfall sei Platon in der Geschichte der Physik (Dampier-Wetham, 1930; Sir James Jeans, 1948); seit Platon gebe die Pseudowissenschaft den Ton in Griechenland an (P. Rousseau, 1945); Aristoteles habe in der Akademie den unheilvollen Einfluß Platons erlitten (A. Mieli, 1945); der *Timaios* zeige, wie selbst ein Platon die Wissenschaft herabwürdigen könne (Ch. Singer, 1941) — um nur einiges aus jüngster Zeit beizubringen.[4]) Es ist vor allem wohl die heut herrschende Abneigung gegen teleologisches

Denken und gegen mythische Form, die sich in solchen Urteilen ausspricht, Urteilen über den Mann, der in seinem *Staat* das Studium der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften zur notwendigen Propädeutik macht, und dessen Akademie sich dieser Forderung wenigstens angenähert hat.
Freilich werden auch schon andere Stimmen vernehmbar, obgleich sie, scheint es, noch in der Minderheit sind. Werner Heisenberg, der Physiker, findet in der griechischen Naturphilosophie vor allem zwei Gedanken, die bis jetzt den Weg der exakten Naturwissenschaft bestimmen: erstens die Überzeugung der Atomisten von dem Aufbau der Materie aus kleinsten Einheiten, zweitens die Überzeugung der Pythagoreer von der sinngebenden Kraft mathematischer Strukturen. Beide Überzeugungen sieht Heisenberg vereinigt in Platons Physik.
Dem eindringendsten und umfassendsten Geschichtswerk der letzten Jahrzehnte über antike Wissenschaft, dem von Abel Rey, sind alle positivistischen und anti-teleologischen Vorurteile fremd. Platons Dialektik, so sieht es Rey, sei ein Zug, der auch für die Naturwissenschaft den Grund lege. Platons Physik sei mythico-mathematisch; was sich in ihr vollziehe, sei „la grande mathématisation du concret et du sensible" (III 286) auf zwei Gebieten, in der Kosmologie und in der Physik der Elemente.
Zu Heisenberg und Rey gehört Whitehead, der Mathematiker-Philosoph, der den *Timaios* und Newtons *Scholium* zusammenstellt als die „beiden großen kosmologischen Urkunden, die das Denken des Westens bestimmt haben".[5]) Sei das *Scholium* eine höchst bedeutende Feststellung von Einzelergebnissen, so mache der *Timaios* durch philosophische Tiefe wett, was ihm in den Einzelergebnissen mangele. Als Darstellung wissenschaftlicher Einzelergebnisse freilich, fährt Whitehead fort, erscheine der *Timaios* im Vergleich mit Newton „einfach töricht".[6]) Mag das so sein oder heut so erscheinen, so ist doch Platons „Torheit" in vielen Fällen auf einen Leser berechnet, der nicht merkt, wie unlöslich Tiefsinn und Spiel in diesem seltsamsten der platonischen Werke verknüpft sind. Der mag den Kopf schütteln, wenn er die Verdauungsorgane des Körpers und den begehrlichen Seelenteil unterhalb des Zwerchfells angesiedelt findet, „damit sie möglichst weit von dem Sitz

der Vernunft entfernt seien", oder wenn er liest, die Schöpfer der Menschheit hätten den vielgewundenen Darmkanal geschaffen, um unsere Begier nach Speise und Trank zu vermindern und uns zur Philosophie bereit zu machen. Es ist doch wohl so, daß Platon hier mindestens drei Dinge miteinander verschlingt: erstens echte Teleologie, die der modernen Naturerfassung zumeist so gegen den Strich geht; zweitens den Spott über Teleologie, wenn sie nämlich das Telos der großen Natur auf menschliches Maß herabzieht; und drittens ethische Forderung, die mythisch-ironisch in teleologisches Gewand gekleidet wird. —

Beschränken wir uns hier auf einige Grundbegriffe der platonischen Physik und beginnen wir mit der Materie. „Die Geschichte der Lehren von der Materie ist noch nicht geschrieben; sie wäre zugleich die Geschichte des Einflusses griechischer Philosophie auf die Naturwissenschaften" (Whitehead).[7]) Das Wort Materie ist jetzt ein Schlagwort der wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Sprache. Wahrscheinlich war es Aristoteles, der Feind der Metaphern, der aus dem Wort Hyle — Holz oder Baustoff — einen philosophischen Terminus geprägt hat, um das zu bezeichnen woraus Körper geformt werden, das dem eine Form aufgeprägt wird. Aber hier, wie so oft, ist Aristoteles Platoniker. „Es ist richtig zu sagen", bemerkt Plutarch, „daß Platon das letzte Prinzip entdeckt hat, welches aller qualitativen Veränderung zugrunde liegt, das was heut Materie oder Urstoff heißt (ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν); und dadurch hat er die Philosophen vieler Schwierigkeiten enthoben."[8]) Dem was Aristoteles „Baustoff" nennt, entspricht bei Platon — Entsprechung ist freilich nicht Identität — das „Behältnis alles Werdens" (δεξαμενή, ὑποδοχή), das „geschüttelt wird und schüttelt wie ein eine Erschütterung hervorbringendes Werkzeug"; oder der „Raum" (χώρα) — keineswegs leerer Raum, noch weniger der Raum *more geometrico* verstanden,[9]) sondern etwa: Raum in dem etwas geschieht —; oder „ein klumpenartiges Etwas, welchem Abdrücke aufgeprägt werden" (ἐκμαγεῖον), oder „die Amme alles Werdens", „diejenige Wesenheit, die alle Körper in sich aufnimmt", „einer Mutter vergleichbar": welche Fülle metaphorischer Worte und dichterischer Bilder! Aber für Platon waren Bilder notwendig, so gut er wußte, „das man diese

schlüpfrige Sippe immer überwachen muß" (Sophist 231 A);[10]) und er braucht eine Menge von ihnen, — die eine terminologisch sich verhärtende aristotelische Metapher hätte ihn nicht befriedigt —, weil das Allumfassende, alles Gebärende, alles Aufnehmende unergründlich ist. Es ist gestaltlos, „kann nur durch eine Art illegitimen Denkvorgangs begriffen werden (λογισμῶι τινὶ νόθωι)", hat (nur) in einer bis zur völligen Ratlosigkeit unausdenkbaren Weise Anteil am Erkennbaren" (μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πηι τοῦ νοητοῦ);[10a]) es ist etwas „das wir wie im Traum erblicken", verstehbar, greifbar nur in seinem So-sein oder seinen Qualitäten, z. B. wenn es Stein oder Luft oder Wolke wird. Indem Platon es als eine dritte Wesenheit neben die Welt des wahren Seins und die Welt des Werdens stellt, setzt er die hylozoistische Linie der frühen Kosmologie fort. Aber sein Ur-Zustand ist viel radikaler als die Luft oder das Wasser der Milesier oder Anaxagoras' Mischung des unendlich Kleinen, wahrscheinlich sogar radikaler als die Anschauung, die der seinen vielleicht am nächsten kommt, das Unbegrenzte - Unbestimmte Anaximanders, des eigentlichen Gründers dieser Kosmologie. Platons Prinzip ist so etwas wie Raum und zugleich so etwas wie Materie; da es aber „mit Kräften erfüllt ist, die weder gleichartig noch gleichgewichtig sind" (διὰ τὸ μήτε ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι) und die in ihm eine ständige Erschütterung hervorrufen, so hat es zugleich etwas von dem, was wir Energie, Werdeprozeß, Aktivität nennen.

Im Gegensatz zu dem Atom der heutigen Physik fehlt den platonischen Elementar-Molekülen (auf die wir bald zu sprechen kommen werden) das Moment der Energie, da die Bauglieder dieser ersten Körper nur durch ein geometrisches oder numerisches Band, kein dynamisches zusammengehalten werden: so sieht es Abel Rey. Gewiß, Platon hatte keine Ahnung von Elektromagnetismus. Aber wenn das Energiemoment seinen rein stereometrischen Polyedern als solchen fehlt, so fehlt es nicht in seiner Gesamtkonstruktion, scheint dort vielmehr einen zwiefachen Ursprung zu haben; einmal an höchster Stelle, in der Schöpferkraft des Demiurgen oder, weniger mythisch gesprochen, in der formenden Macht der Idee des Guten, Gestalt des Vollkommenen (die — abstrakter — in Aristoteles'

Erstem Beweger dauert); zweitens in jener vielnamigen Unterschicht des Noch-nicht-Seienden, wo in unbestimmter Vorform die Dreiheit von Raum, Stoff und Wirkungskraft angesiedelt ist. Wenn man nun (nach Collingwood)[11]) in der modernen Physik das was die Materie ist nicht trennen kann von dem was sie bewirkt, während in der klassischen Physik die Bewegung von außen zur Materie hinzutritt, so steht Platon — übrigens ganz so wie Leukipp-Demokrit — auf Seiten der modernen gegen die klassische Physik. „Einige", sagt Aristoteles, „setzen Wirksamkeit (ἐνέργειαν) immer an, wie Leukipp und Platon; denn Bewegung, sagen sie, sei immer" (Met. Λ 6, 1071 b 31).

Gewagter ist ein anderer Versuch Neuestes im Alten vorgeahnt zu finden. Sei er unternommen mit all dem Vorbehalt, der bei solchem analogischen Verfahren immer gefordert ist. W. Heisenberg hat den Bezirk der „Unbestimmtheitsrelationen", das „Prinzip der elementaren Unschärfe" entdeckt, „the principle of indeterminacy", „le principe d'incertitude qui chassait le déterminisme de la microphysique" (P. Rousseau). Im Gegensatz zur klassischen Physik hat die Quantentheorie zu der Überzeugung geführt, daß „die fundamentalen Naturgesetze die Welt nicht in irgendwie direkter Weise regieren; sondern sie kontrollieren ein Substrat, von dem wir uns keine geistige Vorstellung machen können, ohne Unangemessenheiten hineinzubringen" (Dirac).[12]) Ist es phantastisch, wenn jemand, der diese modernen Theorien, wenn überhaupt, nur ganz von fern versteht, irgend etwas davon in Platons Physik vorgeahnt findet? So streng diese das Prinzip mathematischer Ordnung durchführt, im Kosmos der Gestirne wie in dem der Elemente, durchaus unbestimmt ist alles in jenem vielnamigen Bezirk unterhalb der Ordnung der Elementaratome. Dieses Unbestimmte wird zu geordneter Struktur in der Atomwelt und von dort hinauf bis in die Gestirnwelt. Was aber in dieser Natur sich strenger Ordnung immer entzieht, führt sich zurück auf jene ungleichgewichtigen Kräfte in dem Un-bereich der Un-bestimmtheit.

Jenes unbestimmte und unbegreifliche Etwas oder Kaum-schon-Etwas also wird bestimmt und verständlich, sobald es in genaue Formen eingeht, in die vier στοιχεῖα, *elementa,* Elemente. Die „Bestandteile" der Natur, die „Buchstaben", aus denen die

Worte und Sätze und schließlich das Buch der Natur sich zusammensetzen: diese Metapher ist dem Platon geläufig; in der Akademie wird sie wissenschaftlicher Fachausdruck, und als solchen übergab Aristoteles sie der Nachwelt.[13]) Der moderne Naturforscher, im Besitz seiner 94 oder 96 Elemente mit Atomzahlen und periodischem System, wird lächeln über die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde, von denen keines, wie heut jeder Schuljunge weiß, ein wirkliches Element ist. Und doch ist das, was Platon tat, von der größten Bedeutung. Er baute in sein physikalisches System das empedokleische Gedankengebäude der „vier Wurzeln alles Seienden" ein; er wies diesen ihren Platz über dem Chaos an, auf der niedrigsten Ebene, auf der die Vernuft eine Ordnung zu entdecken vermag; und er bezeichnete jene vier mit dem Wort, das in seiner lateinischen Umformung *elementum* noch heut ein Grundbegriff der Physik und Chemie ist. Übrigens hatte er nicht einmal über ihre Zahl ein feststehendes Dogma; Aristoteles schreibt ihm ein System von drei, Xenokrates eins von fünf Elementen zu — wie denn Xenokrates, Philipp von Opus, Aristoteles fünf Elemente setzen —: im innersten Kreise der Akademie muß eine lebhafte Erörterung über dieses Elementarsystem stattgefunden haben.[14]) Denn ein System war es; im *Timaios* ist es ein proportionales System (A : B = B : C = C : D), wenn auch gewiß kein periodisches System im Sinne der modernen Chemie. Hier wie oft geht spekulative Theorie der empirischen Forschung voraus, deren Pfad sie versperren oder lichten kann.[15])

Wir sind von der Materie zu den Elementen aufgestiegen; folgen wir jetzt Platons nächstem Schritt. Seit Robert Boyle und John Dalton hielt die moderne Naturwissenschaft an der absoluten Unveränderlichkeit der Elemente fest — und so hatte Empedokles gelehrt. Aber schon 1815 trug William Prout die Theorie vor, daß die Elemente veränderlich sind und sich auf Wasserstoff als Grundsubstanz zurückführen lassen — eine These, die auf lange Zeit hin aufgegeben wurde, um erst nach Jahrzehnten in neuer Form wieder aufzuleben. Daß die Elemente wandelbar sind, jedes Element ein So-Seiendes, nicht ein Dies-Seiendes, oder falls ein Dies-Seiendes, nur in einem vorläufigen Sinne; daß die „Buchstaben" der Natur keine Buchsta-

ben sind, vielmehr Silben oder sogar mehrsilbige Gebilde (48 B): das ist die Lehre des *Timaios*. Die Anschauung ferner, daß die Elemente wandelbar sind, beruht in der modernen Wissenschaft auf der Theorie ihres atomischen Baues — und ebenso ist es bei Platon.

Die Geschichte der modernen Physik und Chemie schreibt Dalton das Verdienst zu, die Theorie der Elemente mit der Theorie des Atoms verknüpft zu haben: es gibt ebenso viele Atomformen wie Elemente. Daltons Verdienst wird nicht geschmälert durch die Tatsache, daß Platon es war, der als erster — um einen sehr vorläufigen Ausdruck zu gebrauchen — die Elemententheorie des Empedokles mit der Theorie kleinster Körper im Sinne des Leukipp - Demokrit vereinigte. Im *Timaios*, mehr als 2000 Jahre vor Dalton, wird jedem Element seine eigene Atomstruktur zugewiesen.

Betrachten wir nun die Gestalt dieser kleinsten Körper, dieser Atome, wie wir sie vorläufig nennen (s. Tafel IV—VII). Im Atomismus des Leukipp-Demokrit haben die Atome eine unfeststellbar große Anzahl verschiedener, mehr oder weniger unregelmäßiger Formen, mit den verschiedenartigsten Ecken, Haken, Ausbuchtungen und Löchern. Wenn sie rund sind, brauchen sie nicht kugelförmig zu sein; wenn sie Ecken haben, brauchen sie keine regelmäßige Gestalt zu besitzen. Diesen Atomismus der Abderiten hat Platon von Grund aus umgewandelt. Er tat einen höchst wichtigen Schritt, der noch vor gar nicht langer Zeit von einer Autorität auf dem Gebiet der Geschichte des antiken Denkens (Heiberg, 1925) mit einer Handbewegung abgetan werden konnte.[16]) Im *Timaios* gibt es nur vier Arten kleinster Körper, von denen jede einem der vier Elemente zugeordnet ist. Diese vier Arten haben stereometrische Form, sie sind vier der fünf regelmäßigen Körper, die noch heute den Namen platonische Polyeder tragen. Das Feueratom ist eine Pyramide, das Erdatom ein Würfel, das Luftatom ein Oktaeder, das Wasseratom ein Ikosaeder. Diese mathematische Konstruktion ist weniger phantastisch als die naturalistischere des klassischen Atomismus, an die man sich durch mehr als 200 Jahre gewöhnt hatte. Mögen die Einzelheiten phantastisch sein, so stellt doch Platon ein grundlegendes Prinzip auf: Die Ordnung auf der niedersten Ebene der Natur

ist bestimmend für die Ordnung auf den höheren und höchsten Ebenen. Nicht Zufall, sondern Vernunft hat die Bausteine dieses Weltalls gestaltet: sie haben mathematische Form.[16a])
So scheint es Züge zu geben, in denen Platon mehr als Leukipp und Demokrit wie ein Vorgänger moderner Physik und Chemie erscheint. Man stellt sich z. B. heute das Molekül des Methangases CH_4 als regelmäßige Pyramide vor, mit vier Wasserstoffatomen an ihren Ecken und einem Kohlenstoffatom im Mittelpunkt; das Oktaeder hat als „Wernersches Oktaeder" seine Verfechter in der modernen Chemie, und ein ganzer Zweig dieser Wissenschaft, die Stereochemie, ist schon längst mit Platons Theorie der kleinsten Körper verglichen worden.[17]) Die wunderbaren Formen der Mineral-Kristalle haben, von X-Strahlen durchleuchtet, begonnen, die Geheimnisse ihrer atomischen und molekularen Struktur herzugeben. Die Kristallographie stellt es so dar, daß die einfacheren Mineralformen, z. B. die des Eisens und Aluminiums, vier Sauerstoffatome an den Ecken eines Tetraeders oder sechs Sauerstoffatome an den Ecken eines Oktaeders haben, und daß im Diamanten eine tetraedrische Anordnung von Bindungskräften ein Kohlenstoffatom umgibt — um nur einige Beispiele anzuführen.[18]) Schließlich, ganz allgemein gesprochen: die heutige Grundform der Atome hat mathematische Gestalt, so groß der Schritt noch ist von Platons geometrischen zu den heutigen dynamischen Modellen, von jenen Polyedern zu Rutherfords und Bohrs kleinen Planetensystemen — Modellen, die schon wieder in Umwandlung begriffen sind, ja im Prinzip fraglich werden durch die These, „jede Art von Bild, das unsere Vorstellung vom Atom entwerfen möchte, sei eo ipso fehlerhaft." „Der Bereich der mathematischen Strukturen, die der antiken Wissenschaft zur Verfügung standen, war verhältnismäßig gering... Während die antike Philosophie den Atomen der Elemente die regulären Körper zuordnete, gehört zum Elementarteilchen der modernen Physik eine mathematische Gleichung. Diese Gleichung formuliert das Naturgesetz, das den Aufbau der Materie beherrscht; sie enthält den zeitlichen Ablauf etwa einer chemischen Reaktion ebenso wie die regelmäßigen Formen der Kristalle oder die Töne einer schwingenden Saite" (W. Heisenberg). Aber Platons Timaios, der Pythagoreer, hätte Physiker

wie Rutherford and Bohr als seinesgleichen anerkannt und hätte ihnen den Preis erteilt, den er für eine der seinigen über legene Hypothese verspricht.[19])

Es wurde vorher gesagt, daß Platons kosmischer Mythos nur vier Atommodelle für den Aufbau der vier Elemente zuläßt. Das muß jetzt präzisiert werden. Zwar haben alle Atome eines jeden Elementes die gleiche stereometrische Form, aber nach Timaios' Ansicht muß es von jeder Form verschiedene Größen geben. Denn es gibt sehr verschiedene Arten von Luft, Feuer, Erde oder Wasser (58 C ff.). Und diese Verschiedenheiten beruhen nicht auf *Ananke,* bloßem Zufall, blinder Notwendigkeit; sie sind erklärbar.[20]) Es besteht ein mathematisches Verhältnis z. B. zwischen den kleineren Oktaedern oder Ikosaedern und den größeren. Jede der verschiedenen Größen eines Polyeders steht für eine der Flüssigkeiten oder für eines der Gase, die die Griechen sehr allgemein als „Wasser" oder „Luft" bezeichneten, obwohl Platon und andere sehr wohl wußten, daß es nicht bloß eine einzige Art von „Wasser" oder „Luft", sondern viele gibt. Verdunkelt man das Problem oder wird es klarer, wenn man diesen verschiedenen Arten desselben Elements den modernen wissenschaftlichen Namen „Isotopen" gibt? Man schreibt heut vielen Elementen verschiedene Isotopen zu: die Isotopen eines Elements sind ununterscheidbar in der Zahl und Anordnung der Elektronen jedes Atoms; sie unterscheiden sich voneinander nur in denjenigen Eigenschaften, die auf Masse beruhen. In ähnlicher Weise unterscheiden sich Platons verschiedenene Arten z. B. von Wasser oder besser von Flüssigkeit (wie Wein, Öl, Honig, Säure; Tim. 60 B) nur in der Größe ihrer kleinsten Körper, nicht in deren Gestalt, die immer ikosaedrisch ist.

Aber was noch wichtiger ist: Platons kleinste Körper sind nicht unteilbar, sind im strengen Sinn keine *a-toma,* ein Wort, da er niemals gebraucht. Sie können zertrümmert werden (λύεσθαι, διαλύεσθαι, τέμνεσθαι, διαθραύεσθαι, μερίζεσθαι, κερματίζεσθαι), und in dem „Behältnis" findet ein dauerndes „Erdbeben" statt infolge der Zertrümmerung und des Wiederzusammenschießens (συντυχόντα, συστάντα, συναρμοσθέντα, συμπαγέντα) der kleinsten Körper. Die scharfen Pyramiden des Feuers zerschneiden etwa die kubischen Teilchen der Erde. Dagegen können ein

paar Feuerteilchen umgeben und infolgedessen überwältigt werden von einer großen Menge Luft oder ein paar Luftteilchen von einer großen Menge Wasser. Dann zerbrechen die Feuerteilchen und die Dreiecke des Tetraeders verbinden sich neu zu Oktaedern: aus Feuer wird Luft. Oder die Luftteilchen werden von den Wasserteilchen bombardiert, und die Dreiecke, die die Oktaeder der Luft bildeten, verbinden sich neu zu den Ikosaedern des Wasser. Dergleichen geschieht dauernd in der Natur (58 C ff.). Das Geschehen selbst, ein Ergebnis der „nicht im Gleichgewicht befindlichen Kräfte" (52 E) des „Behältnisses", ist oder scheint eine bloße Tatsache. Aber die Teilchen selbst haben mathematische Gestalt und ihre Zertrümmerung und ihr Zusammenschießen vollzieht sich nach mathematischen Gesetzen.

Für eine genaue Vergegenwärtigung im Einzelnen stelle man sich einen sehr einfachen Prozeß vor. Ein Teilchen „Wasser", das aus 20 gleichseitigen = 40 rechtwinklig - ungleichschenkligen Dreiecken besteht, löst sich auf und verbindet sich wieder zu einem Teilchen „Feuer", das aus 4 gleichseitigen = 8 rechtwinklig-ungleichschenkligen Dreiecken besteht, und zu 2 Teilchen „Luft", von denen jedes aus 8 gleichseitigen = 16 rechtwinklig-ungleichschenkligen Dreiecken besteht. Dies ist ein einfacher Fall. Aber andere Arten von „Luft" oder „Wasser" mit größeren Teilchen können andere Verbindungen eingehen: z. B. ein Teilchen „Wasser", das aus 160 rechtwinklig-ungleichschenkligen Dreiecken besteht, kann sich zu 5 Teilchen Luft, deren jedes 16, und zu 10 Teilchen Feuer, deren jedes 8 solcher Dreiecke enthält, verbinden. Oder ein gleiches Wasserpartikelchen, das aus 160 solcher Dreiecke besteht, kann sich zu zwei Teilchen eines andern Isotops von „Wasser" (2×40) plus einem Teilchen eines andern Isotops von „Feuer" als vorher (1×48) plus zwei Teilchen „Luft" (2×16) verbinden, usw. „Die Konstanz dieser Zahlen spielt in Platons Theorie dieselbe Rolle wie die durch Gewicht festgelegten Proportionen in der modernen Chemie seit Dalton" (A. E. Taylor)[21]) — allerdings mit dem einen wesentlichen Unterschied, daß keine exakten und systematischen Experimente, nur viele, wenn auch zu rasch verallgemeinerte Beobachtungen diese Zahlen rechtfertigten.[22])

Die Matrix ist unerkennbar für den menschlichen Geist, weil sie das gerade Gegenteil von Ordnung ist — sie ist factum brutum. Dies meint Platon mit dem mythischen Zuge: das Behältnis sei nicht vom Demiurgen geschaffen, sondern sei bereits dagewesen ehe er sein Werk begann (53 A f.). Wie dieses Werk wirklich begonnen wurde, „das weiß nur Gott oder vielleicht jemand der dem Gotte lieb ist" (53 D). Also jenseits der Dreiecke liegen noch mathematische und vielleicht metaphysische Wirklichkeiten. Timaios vermag nur zu sagen, daß das Werk des Demiurgen oder der Zustand der Vernunft, und damit zugleich der Erkennbarkeit, mit den rechtwinkligen ungleichschenkligen und gleichschenkligen Dreiecken beginnt, aus denen die vier grundlegenden kleinsten Polyeder geformt werden. Platon redet gelegentlich, wenn er sich auf Einzelerklärungen einläßt — so wenn er den menschlichen Körperbau, Mark, Samen, Blut oder Knochen beschreibt — spielerisch von den Dreiecken wie von flachen kleinen Platten die durch den Raum wirbeln, einige „frisch aus der Werkstatt" (81 B), andere, die ihre ursprüngliche Glätte verloren haben, verzogen und rauh. Was er meint ist dies: „Die Atomdreiecke sind nicht die Endeswirklichkeit einer möglichen Splitterung des Körperhaften, sondern die ursprünglichen Bausteine des Regelmäßigen"[23]), die aus dem chaotischen und irrationalen „Nichtsein", Noch-nicht-sein, wirklich Daseiendes und klar Erkennbares gestalten. Und jene angeblichen Unregelmäßigkeiten der angeblichen Dreiecksplättchen symbolisieren die immer wieder in der Natur begegnende Störung des Mathematischen durch das Chaotische, — Störungen, die doch wiederum für uns Menschen eine unendliche Bereicherung sind. Hätte Aristoteles die platonische Theorie mit seinen eigenen Begriffen ausgedrückt, anstatt sie immer wieder zum Ziel seiner kritischen Pfeile zu machen[24]), so hätte er gesagt: Die Materie hat die Möglichkeit, sich in regelmäßigen stereometrischen Formen zu verwirklichen. Um uns vorzustellen, wie diese Verwirklichung stattfindet, müssen wir eine gegebene Anzahl von Dreiecken ansetzen, die sich in dieser oder jener Lage miteinander zu Polyedern verbinden. Die Polyeder zerfallen wieder, die Materie kehrt in den Zustand der Möglichkeit zurück, bis zu andrer Zeit die Dreiecke, d. h. die notwendigen Kom-

ponenten der Form, sich wieder zu der Wirklichkeit neuer Ordnungssysteme verbinden.

Platons Physik der ineinander übergehenden Elemente und der regelmäßigen teilbaren Atome war unverständlich, solange die klassische Physik herrschte, d. h. von Newton bis zur jüngsten Gegenwart. Jetzt haben sich diese Kapitel des *Timaios* mit neuer Bedeutung erfüllt, und Platon kann vielleicht in demselben Sinne als Vorgänger von Rutherford und Bohr angesehen werden wie Demokrit als Vorgänger von Newton. Das Gewagte solchen Verfahrens ist augenfällig. Um es mit den Worten eines Historikers der Naturwissenschaften auszusprechen: „Einer der verhängnisvollsten Irrtümer, zu dem eine falsche oder unsichere Kenntnis der heutigen Naturwissenschaft oft führt, ist das Hineinlesen moderner Begriffe in alte Texte" (Sarton). Aber man darf solcher Gefahr nicht aus dem Wege gehen.[25]) Denn wenn man den *Timaios* studiert, ist es sinnlos, ja unmöglich, die Fenster so fest zu schließen, daß kein Hauch moderner Physik hereindringt. —

Wo steht nach alledem Platon in jener großen Erörterung über Gesetz und Zufall, die heut wieder die Geister bewegt? Der Physiker Erwin Schrödinger stellt in einem Aufsatz über *Das Gesetz des Zufalls* die beiden naturphilosophischen Standpunkte einander gegenüber, von denen aus sich das Kausalprinzip in der Natur deuten lasse.[25a]) Für den „konservativen" Standpunkt sei Kausalität ein all beherrschendes Apriori und als solches nicht weiter erklärbar, Zufall also nur ein Wort für unsere Unfähigkeit die Unzahl zusammenwirkender Ursachen vollständig zu entdecken. Für den „revolutionären" Standpunkt sei Zufall das einzig herrschende Prinzip, das auch alledem was wir Kausalität nennen zugrunde liege. Was in Wirklichkeit Spiel dieses Zufalls sei, könne zu statistisch voraussagbaren Konsequenzen führen, und Naturgesetz oder Kausalgesetz seien nur Namen für solche statistischen Regelmäßigkeiten. So führt sich dieser „revolutionäre" Standpunkt auf die Entdeckung Humes zurück, wonach zwischen dem was wir Ursache und dem was wir Wirkung nennen keine innergesetzliche Verbindung bestehe, sondern das bloße Band gewohnheitsmäßiger Erfahrung.

Gegen diese Ansicht der Dinge hätte Platons Sokrates eingewandt, daß Humes zersetzender Kritik des Kausalitätsbegriffs ihr Platz im Höhlengleichnis des *Staates* angewiesen sei, dort wo im tiefsten und vom Licht entferntesten Teil der Höhle die Menschen auf ihre Sitze gefesselt sind, derart daß sich ihre Erfahrung nur auf das Früher und das Später und das Zugleich der schattenhaften Erscheinungen an der Höhlenwand beschränkt, und daß dann die Klügsten unter ihnen Voraussagen zu machen lernen über das was oft erscheint und also wahrscheinlich wieder erscheinen wird. Zu dem aber, was Schrödinger die beiden entgegengesetzten Standpunkte naturphilosophischen Erkennens nennt, würde Platons Timaios darauf verweisen, seine mythische Weltdeutung sei von keinem der beiden Standpunkte aus unternommen, sondern von einem dritten möglichen Standpunkt zwischen oder vielleicht über dem „konservativen" und dem „revolutionären". Die Natur sei beides: mathematisch strenges Gesetz und chaotischer Zufall, der Zufall angesiedelt in jenem Bereich des durchaus Unbestimmten, das Gesetz dort wo mathematische Ordnung jene chaotische Unordnung forme, ohne sie je völlig durchformen zu können. Allein beherrschend also sei weder das Gesetz noch der Zufall, sondern aus dem Zusammenwirken beider entstehe die Welt, wie sie uns wirklich begegnet.

So oft und scharf sich Aristoteles mit Platons Physik kämpfend auseinandersetzt, im Grunde hat er an ihren Prinzipien, soweit sie Kausalität und Zufall betreffen, nichts geändert, sondern in diesem fundamentalen Bereich systematisiert seine Lehre von den vier „Ursachen" die Weltschau seines Meisters. Wäre nicht eine wirkliche Auseinandersetzung mit diesen systematischen Gedanken der beiden für die heutige Naturphilosophie notwendiger denn je? —

Eine letzte Frage stellt sich von selber: Hat die Physik des *Timaios* einen Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft gehabt? Oder besser: wo, wann und wie weit hat ein solcher Einfluß stattgefunden? Hier können wenig mehr als die Anfänge einer Antwort gegeben werden.

Im zwölften Jahrhundert[26]) waren Männer wie Adelard von Bath, Hugo von St. Victor und Wilhelm von Conches mit Platons Theorie der Materie, der Elemente und der kleinsten Kör-

per vertraut. Im 13. Jahrhundert zitiert Roger Bacon den Averroës unter Bezugnahme auf die fünf regelmäßigen Körper der *Platonici* und behandelt in einem langen Kapitel die mathematische Konstruktion der fünf Elemente, aus denen sich die Welt zusammensetze. Er bestreitet diese Theorie mit dem aristotelischen Einwand, der ebenfalls aus Averroës stammt, daß das Ergebnis dieser stereometrischen Konstruktion der leere Raum wäre, und daß leerer Raum eine Unmöglichkeit sei. Aber was wohl wichtiger ist, Roger Bacon fügt Beobachtungen hinzu über die hexagonale Gestalt der Honigzelle im Bienenstock und über hexagonale Kristalle aus Irland und Indien. Hier liegen vielleicht die Rudimente einer neuen Wissenschaft. Es ist abzuwarten, ob spätere Forschung ein Einsickern von Platons mathematischer Physik in den Okhamismus des 14. Jahrhunderts entdecken wird. Im ganzen scheint jedoch die herrschende Richtung des aristotelischen Denkens, zusammen mit der Autorität der Kirche, die Gedanken der mittelalterlichen Gelehrten und Naturforscher in andere Richtung gelenkt zu haben.

Im fünfzehnten Jahrhundert[27]) erneuerten in Italien der große Piero della Francesca und sein Schüler, der Franziskaner-Mathematiker Luca Pacioli, das System der regelmäßigen Polyeder, Piero in der Nachfolge Euklids, Pacioli mit einer entschiedenen Wendung zu Platons Naturphilosophie. Pacioli übte einen starken Einfluß einerseits auf Leonardo da Vinci aus, der, wie seine Manuskripte zeigen, mit Platons Theorie der Elemente vertraut war, andrerseits auf die Mathematiker des sechzehnten Jahrhunderts.

Die gleiche Art stereometrischer Anschauung durchdringt das Denken und erfüllt die Schriften Johannes Keplers.[28]) Er machte einen sonderbaren Gebrauch von den fünf regelmäßigen Polyedern in seiner Kosmographie, in der er jedes von ihnen, in ungeheuer großen Dimensionen, zwischen je zwei Planetensphären einfügte, um deren verschiedene Entfernungen zu erklären — eine phantastische Hypothese, die sofort von Tycho Brahe angegriffen und von ihrem Autor, wenn nicht aufgegeben, so doch völlig umgestaltet wurde.[29]) Kepler kannte auch die Elementarkörperchen des *Timaios* und studierte Erscheinungen wie die hexagonalen Eiskristalle und die Anordnung der Blätter um die Pflanzenstengel.

Im siebzehnten Jahrhundert erneute der französische Mathematiker und Philosoph Pierre Gassendi das System des Epikur, d. h. das System des klassischen Atomismus — ein Ereignis von größter Wichtigkeit für die Geschichte der Physik. Es war kaum ein Fortschritt, ist aber hier erwähnenswert, daß er wenigstens eines der platonischen Elementarkörperchen, das regelmäßige Tetraeder, mit den epikurischen Atomen verband.[30]) Im *Timaios* ist es das Feueratom, Gassendi macht es zu dem Atom der Kälte. Beide Hypothesen wollen in naiver Weise aus den Spitzen der Pyramide die Empfindung des Stechens erklären.

Man muß unwillkürlich darüber nachdenken, welchen Weg wohl die moderne Naturwissenschaft eingeschlagen hätte, wenn das siebzehnte Jahrhundert Platons mathematische Physik anstatt oder neben dem Atomismus Demokrits wiederbelebt hätte. In den dicken Bänden Robert Boyles, „des Begründers der modernen Chemie" im siebzehnten Jahrhundert, habe ich keinerlei Bezugnahme auf den *Timaios* finden können, während sein Zeitgenosse Ralph Cudworth, das Haupt der Cambridger Platoniker, vertraut war mit dem, was er „Platons Nachahmung der atomischen Physiologie" nennt.[31])

Die Naturphilosophie Emanuel Swedenborgs, wie sie in seinen früheren wissenschaftlichen Abhandlungen vorliegt, kommt aus den verschiedensten Quellen.[32]) So gehen die Wirbel und die Kugelatome auf Descartes, die Kreisbewegungen auf „die Pythagoreer" zurück. Wem aber verdankt er die Anordnung seiner kleinen atomischen Sphären in regelmäßigen geometrischen und stereometrischen Systemen, wie Dreiecken, Quadraten, Hexagonen, Pyramiden? Es wäre ebenso voreilig einen verborgenen Einfluß vom *Timaios* her anzunehmen wie ihn zu bestreiten. Man hat andrerseits oft betont, daß Swedenborg künftige Theorien der Astronomie, Kristallographie, Chemie und Physik vorausgeahnt habe.[33])

Im Jahre 1814 veröffentlichte der berühmte Physiker Ampère einen Brief an den Grafen Berthollet, in dem er 23 Polyeder konstruierte, vom Tetraeder bis zu dem, was er das „Hepto-Oktaeder" nennt, um eine bildhafte Vorstellung von der stereometrischen Lage der Atome in chemischen Zusammensetzungen zu geben. Ein paar Jahre vorher, 1808, hatte William Wol-

laston in der Londoner Royal Society in dieselbe Richtung gedeutet.[34]) Keiner von ihnen scheint die geringste Ahnung von einem großen Vorgänger gehabt zu haben. Kannte Goethe den Brief Ampères oder erinnerte er sich an den *Timaios,* als er die Maxime niederschrieb: „Wäre die Natur in ihren leblosen Anfängen nicht so gründlich stereometrisch, wie wollte sie zuletzt zum unberechenbaren und unermeßlichen Leben gelangen?"[35])

KAPITEL XVI

PLATON ALS STÄDTEPLANER

Die Idealstadt Atlantis

Zu Tafel VIII und IX

Text zu Tafel VIII: Strandebene von Atlantis.

Breite 3000 Stadien, Tiefe landeinwärts 2000 Stadien (Kritias 118 A). Ringsum zieht sich der große Bewässerungskanal (τάφρος), 1 Plethron tief, 1 St. breit, 10 000 St. lang, nämlich 2×3000+2×2000. Dieser Kanal trifft die Stadt von beiden Seiten (ἔνθεν καὶ ἔνθεν) und geht ins Meer (118 D).

„Von beiden Seiten": das kann entweder so gedacht sein, daß die Stadtmauer den Hauptkanal tangiert. Dann mußte für eine Ableitung ins Meer gesorgt werden, und da nun ein großer Verbindungskanal vom Meere bis in das Innere der Stadt führt (s. u.), so lag es nahe, diesen Verbindungskanal ganz durch die Stadt durchzuleiten, bis er auf den die Ebene umziehenden Hauptkanal trifft. Jenes „von beiden Seiten" könnte aber auch so verstanden werden, daß die Stadt zur Hälfte einschnitt in das Kanalsystem, anstatt es zu tangieren. Gegen diesen zweiten Lösungsversuch hat A. E. Brinckmann (mündlich) eingewandt, er enthalte ein unklassisches, barockes Motiv, eine Durchdringung. Entscheidend in demselben Sinne ist die sachliche Erwägung, daß durch solches Einschneiden das System der Landlehen (s. u.) gestört würde. Dieses System verlangt eine ungebrochene Führung des Kanalnetzes in reinen Rechtecken[1]).

Die rechteckige Ebene innerhalb des großen Randkanals ist durchzogen von Gräben (διώρυχες). Abstand von einem zum andern 10 St., Breite eines Grabens etwa 100 Fuß. Die Zahl muß

also 29 sein. In dieser Rechung hat Platon den Raum, den die Kanalbreiten ergeben würden (20 × etwa 100 Fuß) nicht berücksichtigt.
Von den Längsgräben, welche die Ebene durchschneiden (διάπλοι πλάγιαι), ist weder die Zahl festgelegt, noch ob sie ganz durchlaufen. Es ist aber wahrscheinlich, weil es das einfachste ist, daß Platon auch sie in demselben Abstand gedacht hat wie die von ihnen durchschnittenen Quergräben. Dann ergeben sich nämlich 19 Gräben, im ganzen als 600 Quadrate. Da nun die ganze Ebene 60 000 Landlose (κλῆροι) hat, so würde jedes Quadrat 100 solcher Lose umfassen.

Text zu Tafel IX 1: Stadt der Atlantier.

Der niedrige Berg, der später zur mittleren Insel wird, ist „etwa 50 St." vom Meere entfernt (113 C). Genau berechnet etwas mehr. Denn der Mauerring der Stadt ist 50 St. von dem äußersten, größten der 3 ringförmigen Hafenbecken entfernt (117 E). Bis zur mittleren Insel sind es also genau 61 St.
Der kreisförmige Mauerring „beginnt am Meere" (117 E), er „schließt sich" (συνέκλειεν ἐς ταὐτόν) dort, wo der Kanal ins Meer mündet. Also tangiert der Mauerkreis die Küste und tritt dort von beiden Seiten an den Kanal heran, der durch eine Maueröffnung den Weg ins Meer findet.

Text zu Tafel IX 2: Innenstadt.

Vom Meer her führt ein Kanal, 3 Pl. breit, 100 Fuß tief, 50 St. lang, bis zum äußersten Hafenring. Dieser ist ebenso wie der folgende Inselring 3 St. breit, der nächste Wasser- wie Landring je 2 St., der innerste Wasserring 1 St. (115 E). Durchmesser der mittleren Insel 5 St. (116 A).
Brücken. Die Wasserringe sind überbrückt (115 C). Es ist zunächst nicht gesagt, wie viele Brückenfluchten. Man könnte an mehrere denken, so daß das Ganze sternförmig würde. Aber in 116 A heißt es „die Brücke" im Gegensatz zu „den Ringen". Da ist also die ganze Flucht als eine Brücke gefaßt. Natürlich widerspricht es nicht, wenn 115 E die 3 Brücken dieser Flucht pluralisch benannt sind. Aber der eine Singular hindert, die Zahl der Fluchten zu vervielfachen.

Die Erdringe sind im Trakt der Brücken (κατὰ τὰς γεφύρας) durchstochen, der Art daß eine Triere durchfahren kann.
Auf eine Stelle ist hinzuweisen, wo das so genau durchdachte Bild Platons doch nicht genau genug durchdacht ist. Die letzte Brücke führt nach unserer Rekonstruktion graden Weges auf den großen Kanal zu, der die Verbindung mit dem Meere herstellt. Man könnte diesem Übelstande leicht abhelfen, indem man die Brückenflucht aus der Kanalaxe wegverlegt. Aber es scheint doch, daß an solche Lösung von Platon nicht gedacht worden ist. Da er, wie sich versteht, das Bild im Geiste, nicht auf dem Papier, vor sich sah, so ist es erstaunlich genug, daß wir nur an diesem einen Punkt auf eine Unstimmigkeit stoßen.
Mauern. Sie umgeben die Mittelinsel, die Inselringe und „die Brücke" (116 A), d. h., wie wir deuten, die 3 Brücken des einen Traktes. Tore und Türme sind an oder auf den Brücken (ἐπὶ τῶν γεφυρῶν) im Zuge der Durchstiche (κατὰ τὰς τῆς θαλάττης διαβάσεις) nach beiden Seiten hin (ἑκασταχόσε) errichtet. Das kann heißen links und rechts (was vorher ἔνθεν καὶ ἔνθεν war), aber auch am Eingang und Ausgang jeder Brücke. Für Türme wäre beides möglich, für Tore wohl nur das zweite.[2])
Im ganzen ergeben sich, von der äußeren Mauer abgesehen, 4 Mauerringe: die der beiden Ringinseln, der Akropolisinsel und die Umfassungsmauer (περίβολος) des inneren Heiligtums. Sie sind der Reihe nach mit Kupfer, Zinn, Bergerz und Gold bekleidet.
Gebäude und Anlagen. Im innersten goldenen Peribolos der Tempel des Poseidon, 1 St. lang, 3 Pl. breit (116 C D). Die innere und die äußere Ausstattung übergehen wir. Sie würde bei einiger Phantasie eine eigene bildliche Rekonstruktion erlauben. Vor dem Tempel der große Altar. In dem Ring zwischen der mit Gold und der mit Bergerz bekleideten Mauer steht der Königspalast.[3])
Im Mittelpunkt der kreisförmigen Insel, d. h. also zugleich der ganzen Stadt, steht auf einer Stele von Bergerz das heilige Staatsgesetz (119 C D).
Auf der mittleren Insel entspringt eine warme und eine kalte Quelle (113 E). Beide sind als Brunnen gefaßt, von Bäumen und Badehäusern umstanden (117 A). Das Wasser in Leitun-

gen in den Poseidonhain geführt und über die Brücken fort auf die Ringinseln. (Wasserleitungen nicht eingezeichnet.)
Auf den Ringinseln Heiligtümer, Gärten, Gymnasien. Die größere Insel ist wieder in 3 Ringe geteilt. Der mittlere Ring ist der große Hippodrom. Auf den beiden äußeren stehen die Häuser der Leibwächter.
Andere noch treuere Wächter wohnen auf der inneren Ringinsel, auf der Akropolis selbst um den Königspalast die treusten.
Nicht eingezeichnet sind die Schiffshäuser, die als Felskammern in den gewachsenen Stein je beiderseits der Ringkanäle eingearbeitet sind (116 A. 117 D).[4]) —
Hier ist nun die These zu belegen (oben S. 214), daß Platons Bild von Atlantis „ideisierter Orient" sei. Man muß dazu vergleichen des Herodot und Ktesias Beschreibung von Babylon und Ekbatana oder des Hekataios von Abdera Ägyptische Geschichten[5]). Im Stadtkern von Atlantis umschließt der goldene Mauerring das Königsschloß und das Heiligtum. Im Tempel sind goldene Götterstatuen und rings um ihn Bildwerke und zahlreiche Weihgeschenke, vor ihm ein Altar, dessen Größe und schöne Arbeit dem Übrigen entspricht. Babylon ist zweiteilig. Die eine Stadthälfte hat in der Mitte das Königsschloß, von einem starken Mauerring eingeschlossen, die andere Hälfte den Belos-Tempel mit bronzenem Tor. Im Tempel die goldene Statue des Gottes. Draußen ein goldener Altar und viele Weihgeschenke. Zu dem Grabmonument des Ägypterkönigs Osymandyas gehört ein Altar, erbaut aus dem schönsten Stein, durch die künstlerische Arbeit ausgezeichnet und durch seine Größe bewundernswert. Hat Ekbatana nach Herodot 7 Mauerkreise, deren Zinnen nacheinander schwarz, weiß, rot, blau, mennigrot, silbern und golden sind, so verwendet Platon die Farben Schwarz, Weiß und Rot für die Steine seiner Häuser und 4 an Wert sich steigernde Metalle, zuletzt Silber und Gold, für die Verkleidung seiner Mauerringe. Mit Silber und Gold ist der Poseidontempel überzogen wie Salomos Jahvetempel oder Heiligtümer Nebukadnezars[6]). Auch der Kanal, der vom Meere aus in die Stadt führt, hat seinesgleichen in dem Kanal, den Semiramis nach Diodor (Ktesias) von dem einen Palast zu dem andern zieht. Hier wie dort werden genaue Maße für

Länge, Breite und Tiefe gegeben. So ließen sich noch manche Ähnlichkeiten aufzeigen zwischen den Elementen, aus denen hier und dort die Städte errichtet sind. Aber wichtiger ist das Allgemeine des Bauplanes. Was Babylon in Herodots oder noch mehr in Diodors Schilderung gegenüber allen, wenigstens älteren, griechischen Städten auszeichnet, ist die geometrische Regelmäßigkeit des Grundrisses[7]). Bei der Hauptstadt der Atlantier ist das noch gesteigert und weithin die Viereckssform durch die vollkommenere des Kreises ersetzt. Wenn nun hier auch das flache Land mit seinen Kanälen einbezogen ist in die Regelmäßigkeit des Bebauungsplanes, so muß man an das Kanalsystem Babyloniens und Ägyptens denken (Herod. I 193). Erwogen muß sogar werden, ob nicht die Kreisform des Stadtgrundrisses auf orientalische Vorbilder zurückgeht. Nach den arabischen Beschreibungen war das früh-islamische Bagdad eine Rundstadt. Rekonstruktion bei Herzfeld-Sarre, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet II 106 ff., Abb. 180. Ebenda wird (S. 132) der kreisförmige Stadtgrundriß zurückverfolgt über die persische Ruine Qala i Darad aus der arsakidischen Epoche, dann Hatra aus dem I. Jh. v. Chr. (Wissensch. Veröff. d. Orientgesellsch. 1908 und 1914) bis zu Sendschirli (Ausgr. v. S. II Taf. 29) etwa um 1000 (?) v. Chr.[8]). In die Lücke zwischen Sendschirli und Hatra treten die runden Heerlager der Assyrer (z. B. Hunger-Lamer, Altoriental. Kultur im Bilde Abb. 139). Gänzlich ungewiß ist nur, wie Platon zu solchen Kenntnissen sollte gekommen sein. Und die Möglichkeit, daß die Übereinstimmung in diesem Punkte zufällig ist, kann mindestens nicht durchaus geleugnet werden[9]).

Ob mit diesen orientalischen Stadtkonstruktionen das System des Hippodamos von Milet zusammenhängt, läßt sich nicht sicher entscheiden[10]). Aber ist es nicht eher unwahrscheinlich, daß nach Milet — und gerade dorthin — nichts von jenen Tendenzen des Orients gedrungen sein sollte, von denen doch im Herodot zu lesen war? Wenn Aristophanes den Mathematiker-Astronomen Meton sich über den viereckig-kreisförmigen Plan vernehmen läßt, nach dem die Stadt der Vögel in den Lüften gegründet werden soll, die Straßen strahlenförmig auf den Markt in der Stadtmitte gerichtet, so durfte der Dichter auf das Verständnis seines Publikums für das Hippodamische Bauprin-

zip zählen, das jeder Athener kannte, seit es im Peiraieus verwirklicht war. Die „moderne oder Hippodamische Bauart" nennt es Aristoteles (Politik VII 11, 1330 b 17 ff.) und betrachtet es als einen Ausdruck demokratischer Gesinnung gegenüber den „oligarchischen" Stadtanlagen älterer Zeit. Aristophanes' Komödie fällt in Platons Jugend (414), und gewiß wurde Platon früher als Aristoteles und nicht weniger als dieser von Hippodamos berührt, in dessen Geiste sich mathematische Stadtkonstruktion und utopische Staatskonstruktion verbanden, so daß ihn mit gutem Grund die Pythagoreer Süditaliens als einen der ihren betrachten konnten.[11]) Von dem freilich, was Platon als utopischer Städteplaner mit so bemerkenswerter Schärfe vor sich sah, ist das hippodamische System ebenso weit entfernt wie die Demokratie des V. Jahrhunderts von dem Phantasiebild einer centralisierten Monarchie in phantastischer Ferne von Raum und Zeit.[12])

Ganz zuletzt ist die Frage wenigstens aufzuwerfen, ob Platons Atlantis auf die Renaissance-Konstruktionen der Idealstadt gewirkt hat. A. E. Brinckmann, Platz und Monument 41, bezeichnet das als wahrscheinlich. Sieht man die Pläne an, die in dem genannten Buch und in der Stadtbaukunst desselben Verfassers 40 ff. abgebildet sind, so findet man wohl weit mehr Verwandtschaft der Baugesinnung als Übernahme einzelner Motive. Auch in Filaretes theoretischen Schriften (Quellenschriften für Kunstgeschichte N. F. VIII) ist mir keine unmittelbare Berührung begegnet. Gemeinsam ist den Renaissance - Architekten mit Platon, daß die reine geometrische Form einem Herrscherwillen dienstbar gemacht wird. Der Tafel mit dem heiligen Gesetz im Mittelpunkt des Ganzen entspricht dort etwa ein Kuppelbau oder ein Befestigungsturm, der das radiale Straßensystem beherrscht. Die Analogien sind ebenso bezeichnend wie die Unterschiede. Erwägt man aber, daß Platons architektonische Konstruktionen nicht Selbstzweck sind, sondern ein Werkzeug seiner Staatsutopie, so wird man die Idealpläne der Renaissance-Architekten nicht ganz von den Utopien des Morus, Bacon, Campanella trennen dürfen. In verschiedenem Sinne werden also auch jene in Platons Nachfolge gehören.

KAPITEL XVII / SOKRATES IN ROM

I[1])

Es ist ein Glück für uns und sicher kein bloßer Zufall, daß in den Excerpten, die auf Befehl des byzantinischen Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos hergestellt wurden, in dem Bande *Von Tugenden und Lastern* die berühmten Seiten aus Polybios über die Erziehung und den Charakter des jungen Römers erhalten sind, der später Scipio Africanus Minor wurde.[2]) Wären sie verloren, so besäßen wir noch immer einen schattenhaften Reflex bei Diodor (XXXI 26) und einen noch schattenhafteren bei Pausanias (VIII, 30,9). Wir würden deutlichere Nachbilder in Plutarchs Biographie des Scipio sowie in den betreffenden Kapiteln des Livius und Cassius Dio finden, wenn sie auf uns gekommen wären. Denn jene Seiten des Polybios haben einen tiefen Eindruck hinterlassen. Obwohl formal ein „Exkurs" (παρέκβασις XXXI 30), so sollten sie dem Leser die Überzeugung vermitteln, daß ohne die bildende Wirkung des Polybios auf Scipios Persönlichkeit die Periode der Scipionen anders verlaufen wäre. Wie wichtig jene Episode in Polybios' Geschichtswerk war, ergibt sich klar aus zwei Tatsachen: der Verfasser hatte bereits auf sie vorbereitet an einer früheren, jetzt verlorenen Stelle, auf die er sich absichtlich am Anfang der Episode zurückbezieht; und an deren Schlusse betont er, daß sie die Glaubwürdigkeit dessen zu erhöhen bezwecke, was er in den folgenden Büchern erzählen werde: Leistungen, die man leicht, jedoch zu Unrecht, dem Zufall zuschreiben könnte, obwohl sie auf Prinzipien beruhten (κατὰ λόγον γεγονότα). Polybios

muß in diesen späteren Partien auf die Seiten, die uns hier beschäftigen, zurückverwiesen haben. Erhalten ist ja in der Tat ein Kapitel (XXXV 4), das von dem energischen Eintreten des jungen Scipio für den spanischen Feldzug handelt: Dort wird er wegen genau derselben Vorzüge — Selbstbeherrschung, hoher Gesinnung und Tapferkeit — gepriesen, die wir sogleich in unserem „Exkurse" genannt finden werden. Wahrscheinlich bewahrt auch eine Stelle über Scipios Charakter und Leistungen in Cassius Dios Geschichtswerk (Frg. 70,4) etwas von diesen späteren Büchern des Polybios, der vielleicht mit ähnlichen Worten davon gesprochen haben mag, daß Scipio mit Bedacht plante, aber unter dem Eindruck des Augenblicks handelte, daß er umfassende Pläne für den Krieg entwarf, im Handeln persönliche Tapferkeit, gewissenhafte Rechtlichkeit, Mäßigung und Freundlichkeit zeigte und für alle Möglichkeiten gerüstet war.

Wie Polybios selbst am Anfang jenes Abschnittes bemerkt, und wie er bereits im vorhergehenden Buche, als er darauf vorbereitete, klargemacht haben wird, ist das Thema des Exkurses ein doppeltes: erstens „wie weit sich Scipios Ruhm in Rom verbreitete, und wie er zu einer ungewöhnlich frühen Zeit seines Lebens hell glänzte"; zweitens „wie Scipios Freundschaft mit Polybios so sehr wuchs, daß man in Italien und Griechenland und selbst darüber hinaus davon wußte". Diesen Überschriften entsprechend, jedoch in umgekehrter Reihenfolge, gibt uns Polybios zunächst seine denkwürdige Unterhaltung mit dem jungen Scipio, dann eine ausführliche Schilderung von Scipios Charakter und Charakterentwicklung.

Die beiden Teile sind miteinander verbunden durch eine doppelte Verknüpfung, deren erstes Glied mit gutem Grunde für den Schluß des ersten und deren zweites für den Anfang des zweiten Teils gilt. In den beiden verknüpfenden Sätzen liegt der Ton zuerst auf dem Anfang der Freundschaft: „von dieser gegenseitigen Übereinkunft an" und „von dieser Zeit an"; in beiden fährt Polybios fort die Ständigkeit des Zusammenseins zu betonen: „der junge Mann war unzertrennlich von Polybios" und „sie standen beständig in tätiger Verbindung miteinander"; schließlich, während das erste Glied den ungemein hohen Wert dieser Gemeinschaft für den jungen Scipio schil-

dert, charakterisiert das zweite ihre Liebe zueinander als eine wie zwischen Vater und Sohn oder zwischen nahen Verwandten. Unmittelbar darauf beginnt die Schilderung von Scipios Charakter. Zweifellos will der Verfasser zwischen dieser Charakterbildung und der Entstehung jener Freundschaft eine enge Verbindung stiften. Ein Zeichen dafür ist es, daß auf den oben erwähnten Ausgangspunkt „von dieser Übereinkunft ab" und „von dieser Zeit an" später zurückverwiesen wird mit der Erläuterung: während der ersten 5 Jahre verbreitete sich der Ruhm von Scipios Sophrosyne; denn die 5 Jahre sind offenbar von der Übereinkunft ab gezählt.

Was ist nun der Hauptpunkt der ersten entscheidenden Unterhaltung? Der junge Römer fragt den Griechen, ob auch er — wie die meisten andern — ihn für allzu ruhig und ohne Tatkraft, kurz für unrömisch halte. Polybios erwidert, daß gerade diese Besorgtheit Scipios dessen hohe Gesinnung beweise, und stellt sich selbst als den dar, der dem jungen Manne helfen könne „in einer seiner Ahnen würdigen Weise zu reden und zu handeln" — er hätte ebensogut sagen können: seine „hohe Gesinnung" zu bewähren. Und Scipio wiederholt nachdrücklich dieselben Worte, die sein Freund gewählt hatte: „der Familie und der Ahnen würdig".

Soviel über den leitenden Gedanken der Unterredung. Die darauf folgende Schilderung von Scipios Charakter handelt erstens von seiner Mäßigung oder Selbstbeherrschung oder wie immer man die unübersetzbare σωφροσύνη wiedergeben mag; zweitens von seiner hohen Gesinnung oder Großmut in Geldangelegenheiten; drittens von seiner Tapferkeit. Σωφροσύνη, gleichgesetzt mit εὐταξία, guter Ordnung (der Seele), innerer Disziplin[3]), ist offenbar die Grundlage von „Tugend" im allgemeinen. Aus diesem Grunde schließt Polybios diesen Teil seiner Analyse, nachdem er Scipios Selbstbeherrschung der allgemeinen Zügellosigkeit seines Zeitalters gegenübergestellt hat, mit den Worten ὁμολογούμενος „wohlgeordnet" und σύμφωνος „zusammenstimmend", die aus dem stoischen Wortschatz stammen, wo beide zur Definition der „Tugend" dienten.[4])

Der zweite Teil der Beschreibung von Scipios sittlichem Charakter handelt von seiner hohen Gesinnung und seiner Unantastbarkeit in Geldangelegenheiten. Diese Tugend führt Poly-

bios zuerst auf Scipios natürliche Veranlagung, dann auf den Einfluß des Aemilius Paulus zurück und setzt sie am Ende mit Sophrosyne und Kalokagathia gleich, so daß der zweite Teil sich an den ersten schließt; denn es ist ja schließlich die gleiche Grundhaltung, die sich in seinem Haß der Sinnenlust und in seiner ganz unrömischen Großzügigkeit zeigt.

Im dritten Teil wird Scipios Tapferkeit das leitende Motiv. Die Übung dieses Charakterzuges wird auf die Leidenschaft des jungen Mannes für die Jagd zurückgeführt, und auch hier, wie auf dem Gebiet der hohen Gesinnung, ist sein Vater die treibende Kraft. Aber gegen den Schluß tritt Polybios selbst ein als derjenige, der diese Begeisterung teilte und sie daher stärkte.

Diese Übersicht zeigt sichtlich eine Lücke in der Analyse des Historikers. Gleich am Anfang, wo er von der Sophrosyne handelt, vermeidet er es zu sagen, wer dafür verantwortlich sei, daß Scipio diesem ersten und grundlegenden Vorzug so sehr anhing. Aber er hatte ja gerade darüber gesprochen, daß der junge Römer von ihm selbst unzertrennlich und daß ihre Liebe zueinander wie die zwischen Vater und Sohn war. Wahrscheinlich hat noch niemand, der den nächsten Satz las, daran gezweifelt, daß Polybios selbst es war, der Scipios Trieb zur Sophrosyne geleitet hatte. Damit wird klar, wenn es nicht schon von Anfang an klar war, wie die beiden Hauptteile des Exkurses — die Entstehung von Polybios' und Scipios Freundschaft und die Analyse von Scipios sittlichem Charakter — miteinander verknüpft sind. Polybios' erzieherischer Einfluß ist mehr als alles andere für die Ausbildung der natürlichen Gaben Scipios verantwortlich.

II

Entgegen Mommsens These, daß „Platon und Aristoteles ohne wesentlichen Einfluß auf die römische Bildung geblieben sind",[5]) soll dieses Kapitel mit neuen Gründen E. K. Rands zunächst so überraschenden Schluß stützen: „Platon war, unsichtbar aber machtvoll, einer der Baumeister Roms".[6]) Es versucht die bemerkenswerte Ähnlichkeit aufzuweisen zwischen jenem Gespräch bei Polybios und der unvergeßlichen Begegnung des

Sokrates mit dem jungen Alkibiades in Platons *Alkibiades*-Dialog. Vorausgeschickt sei, daß die Harmonie in hohem Grade eine Harmonie der Gegensätze ist. Hier wie dort treffen wir den erfahrenen Lehrer in einer Unterredung mit dem jungen Mann, der sein Schüler — der ungewöhnlichste aller seiner Schüler — werden soll. Der Lehrer ist im ersten Fall der Mann der Tat, den das Schicksal in einen Beobachter und Geschichtsschreiber umwandelte; im zweiten Falle: Sokrates. Von den jungen Leuten ist der eine bestimmt, der größte Staatsmann der römischen Republik zu werden, der andre die glänzendste politische Gestalt Athens und zugleich dessen Zerstörer.

1) In beiden Fällen erleben wir die Lösung einer bemerkenswerten Spannung. Polybios' Verkehr mit den beiden Söhnen des Aemilius Paulus hat bereits einige Zeit gedauert, aber der junge Scipio fühlt sich vernachlässigt und fragt eines Tages den griechischen Gast, weshalb er sich immer mit dem älteren Bruder unterhalte und ihm selbst keine Aufmerksamkeit schenke. In Platons Dialog beginnt Sokrates die Unterhaltung, kommt jedoch dem Alkibiades, wie Platon diesen sofort sagen läßt, nur um einen Augenblick zuvor. Sokrates verweist auf den Gegensatz zwischen den andern Bewunderern des jungen Mannes, die sich davongemacht haben, und ihm selbst, der noch kein Wort mit ihm gesprochen hat. Alkibiades antwortet, er habe den Sokrates gerade fragen wollen, warum er ihn mit seiner Aufmerksamkeit verfolge. Es ist ein entscheidender Augenblick: bei Platon wird ein langes spannungsgeladenes Schweigen durch das erste Gespräch gebrochen; bei Polybios verwandelt das erste ernste Gespräch ein langes und freundliches, aber nach Scipios Ansicht gänzlich unbefriedigendes Verhältnis.

2) In beiden Fällen folgt eine Charakterisierung des jüngeren Unterredners. Scipio fühlt, daß man auf ihn als unwürdig der Familie, der er entstammt, herabsehe, und fragt, ob Polybios diese Meinung teile. Polybios antwortet, schon diese Worte Scipios bewiesen, wie groß er denke (μέγα φρονῶν), und hilft ihm auf diese Weise eine erste Einsicht in die eigenen Ziele zu gewinnen. Alkibiades wird durch Sokrates so charakterisiert: er denke nicht nur groß, sondern er halte sich für mehr als alle übrigen Großgesinnten; unter anderem entstamme er einer ein-

flußreichen Familie; er sei auch reich, „obwohl du darauf am wenigsten stolz zu sein scheinst (am wenigsten deshalb groß zu denken scheinst)" — Worte, die, wenn auch in einem verschiedenen Sinne, denen des Polybios an Scipio bis in den Laut und den Rhythmus hinein ähnlich sind: „denn daß du groß denkst um dieser Männer willen (stolz bist auf diese Männer), ist offenbar". (Platon: δοκεῖς δέ μοι / ἐπὶ τούτωι / ἥκιστα μέγα φρονεῖν. Polybios: δῆλος γὰρ εἶ / διὰ τούτων / μέγα φρονῶν.)
3) Nachdem er den Scipio so charakterisiert hat, fügt Polybios hinzu: „Ich will mich dir widmen und dein Helfer (συνεργός) werden, daß du deiner Ahnen würdig zu reden und zu handeln lernst." Und noch einmal: „In deiner jetzigen Lage kannst du keinen besseren Kampfgenossen und Helfer finden als mich." Sokrates, der dem Alkibiades dessen ehrgeizige Pläne klargelegt hat, fügt ähnlich aber ironisch hinzu: „Du kannst dein Ziel nicht ohne mich erreichen; niemand als ich kann dir zu der Macht, nach der du strebst, verhelfen." Der von Polybios gebrauchte Ausdruck „Kampfgenosse und Helfer" findet seine Entsprechung nicht im *Alkibiades*-Dialog, sondern im *Symposion,* wo es derselbe Alkibiades ist, der zu Sokrates sagt: „Ich strebe danach so vorzüglich wie möglich zu werden, und niemand kann mir ein besserer Helfer dazu sein als du". (Platon: τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. Polybios: δοκῶ μηδένα συναγωνιστὴν καὶ συνεργὸν ἄλλον εὑρεῖν ἂν ἡμῶν ἐπιτηδειότερον.)[7])
4) Scipio ergreift Polybios' Hand und drückt leidenschaftliche Zustimmung aus: „Möge ich den Tag erblicken, an dem du dich mir allein widmest und mit mir zusammen lebst!" Dann wird mit dem wiederholten „von dieser Begegnung ab (ἀπὸ ταύτης τῆς ἀνθομολογήσεως) und „von dieser Zeit an" (ἀπὸ τούτων τῶν καιρῶν) ihre Unzertrennlichkeit voneinander betont. In Platons *Alkibiades* hat man bis zum Ende des Dialogs auf die entsprechende Äußerung zu warten, die ebenso leidenschaftlich und begeistert ist wie die in Polybios' Geschichte — sogar noch leidenschaftlicher und begeisterter, da der Vorgang sich nicht im Rom des zweiten, sondern im Athen des fünften Jahrhunderts ereignet. „Von heut an" (ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας), sagt Alkibiades, „werde ich dein unzertrennlicher Begleiter (παιδαγωγός) sein", und Sokrates bestätigt dieses Versprechen mit der ein-

drucksvollen Metapher von der Liebe des Storchs, die Liebe in den Storchenjungen erzeugt.[8])

5) Die neue Freundschaft ist bei Polybios und bei Platon auf dasselbe Ziel gerichtet, und in beiden Fällen ist es der junge Mann, der dieses Ziel ausspricht. Scipio: „Von diesem Augenblick ab (αὐτόθεν) werde ich glauben, daß ich meines Hauses und meiner Vorväter wert bin." Alkibiades: „Von jetzt an (ἐντεῦθεν) werde ich beginnen nach Gerechtigkeit zu streben." Der Unterschied im Ausdruck ist der Unterschied zwischen Rom und Athen — der Römer denkt in den Begriffen der Ahnenschaft, der Grieche in denen der Areté; aber der Sinn und selbst die Form sind im wesentlichen die gleichen.

6) Trotz alles dessen was vorhergegangen ist hatte aber Polybios noch einen Zweifel, „wenn er an die hohe Stellung der Familie Scipios und den Reichtum ihrer Mitglieder dachte." Es ist nicht ganz deutlich, ob Rang und Besitz der Aemilii ein Hindernis für Polybios oder eine Gefahr für den jungen Scipio bedeuten; wahrscheinlich ist an beides gedacht. Sokrates hingegen drückt seine Befürchtung unzweideutig aus: „Ich fürchte", sagt er, „die Macht des Staates wird dich und mich überwältigen." Platon legt dem Sokrates eine Prophezeihung in den Mund, die sich erfüllen sollte. Polybios' Worte klingen wie ein leises Echo; sie deuten auf eine mögliche Gefahr, die sich niemals verwirklicht hat.

An diesem Punkte sei bemerkt, daß auch der zweite Teil des Polybios-Exkurses zum mindesten e i n e seltsame Ähnlichkeit mit Platon aufweist. Es kann Zufall sein, daß jene drei „Tugenden", in denen Scipio erzogen wird — Selbstbeherrschung, Großmut, Tapferkeit —, auch im *Alkibiades*-Dialog (122 C) vorkommen, inmitten einer langen Reihe von „Tugenden", die den Spartanern zugeschrieben werden. Die Stoiker besaßen ähnliche Listen.[9]) Aber es kann kein Zufall sein, daß Polybios die Natur des jungen Scipio mit der eines Hundes von edler Rasse vergleicht, (κατὰ φύσιν οἰκείως διακειμένου καθάπερ εὐγενοῦς σκύλακος) während in Platons *Staat* (II 375 A) die Natur eines gutrassigen Wachthundes mit der eines jungen Mannes von edler Geburt verglichen wird (Οἴει οὖν τι ... διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;). Polybios hatte diesen Vergleich klar im Gedächtnis. Er führt auch andre Stellen des

Staates an mit oder ohne die ausdrückliche Bemerkung „wie Platon sagt",[10]) und es ist bekannt, daß er Theorien des *Staates* und der *Gesetze* ausdrücklich benutzt und kritisiert hat.[11])

III

Wie sind die Ähnlichkeiten, die hier zwischen Polybios und Platon aufgewiesen wurden, zu erklären? Aus literarischer Überlieferung im allgemeinen oder literarischer Nachahmung im besonderen kann man sie nicht herleiten. Denn was Polybios seinen Lesern sagt ist darum kein weniger getreuer Bericht, weil der Historiker selbst ein Teilnehmer an dem Ereignis ist, von dem er berichtet.

Zwei Fragen sind zu stellen: Läßt es sich wahrscheinlich machen, daß Polybios Platon's *Großen Alkibiades* kannte, oder ist es wenigstens unwahrscheinlich, daß er den Dialog nicht gekannt hätte? Und wenn das so ist, wie kann man die seltsame Tatsache verstehen, daß eine literarische Szene Vorbild für ein echt geschichtliches Ereignis wird?

Um die erste Frage zuerst zu beantworten: Polybios war mit Platons Philosophie, vor allem mit seinen großen politischen Schriften, wohl schon in einer frühen Periode seines Lebens vertraut. Diese Vertrautheit geht auf seine Jahre in Arkadien zurück, während er wahrscheinlich der Stoa sich erst näherte, als er im Kreise der Scipionen dem Panaitios begegnete.[12])

Aber Polybios zitiert und kritisiert den Platon nicht nur ausgiebig, er tritt auch in Wettbewerb mit ihm. Mit deutlichem Bezug auf die zentrale Forderung des *Staates* (473 C—D, 479 B—C), die Identität des Herrschers mit dem Philosophen, verlangt Polybios in einer sehr ähnlichen Formel, der aktive Staatsmann müsse Geschichte schreiben oder der Geschichtsschreiber müsse eine aktive Rolle im Staate spielen. „Ehe dies nicht geschieht, wird die Unwissenheit der Geschichtsschreiber kein Ende nehmen." Er selbst ist überzeugt, in seiner Person den Philosophen und den Staatsmann, den Staatsmann und den Historiker zu vereinigen, und sein Wortlaut zeigt ja, wie sehr er sich dem Platon ebenbürtig fühlte, während sein Gegner Timaios nach seinem Urteil „ein unphilosophischer und völlig ungebildeter Literat" war (ἀφιλόσοφος καὶ συλλήβδην ἀνάγωγος συγγραφεύς).

Man scheint gegenwärtig geneigt zu sein, gegenüber Polybios' Staats- und Feldherrnkunst sein philosophisches Denken geringer zu schätzen.[13]) Aber er selbst sieht es anders, und man darf wohl die allgemeine Behauptung wagen, daß es nie einen großen Historiker ohne eine methistorische Philosophie gegeben hat.

Philosophie ist für Polybios fast bis zur Identität mit Erziehung und Bildung (παιδεία) verbunden. Da er den König Prusias als „feige und ausschweifend" (δειλὸς καὶ ἀσελγής) verurteilt[14]), führt er diese Fehler auf Mangel an „Schulung und Philosophie" (παιδείας καὶ φιλοσοφίας) zurück; Prusias besitze keine Einsichten (θεωρήματα) — die offenbar das Ergebnis philosophischer Erziehung sind — und habe keinen Begriff von dem „was das Schöne sei" (καλὸν τί ποτ' ἔστιν), eine Formel, die schon als solche für die philosophische, letzten Endes platonische Bildung des Mannes zeugt, der sie verwendet. In scharfem Gegensatz zu Prusias aber vereinigt Scipio die Tugenden der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und der Tapferkeit (ἀνδρεία). Er verdankt sie, nächst seiner Naturanlage und dem Beispiel seines Vaters, dem Einfluß, den die „Erziehung und Philosophie" des Historikers auf ihn ausgeübt hat. Diesen Eindruck empfängt noch heut der Leser aus den Bruchstücken des Polybios, und so urteilte Diodor (XXXI 26), der dessen vollständiges Werk besaß. Diodor berichtet, daß Scipio von Jugend an griechische Bildung in sich aufgenommen hatte. 18jährig begann er sich der Philosophie zu widmen und hatte als seinen Lehrer (ἐπιστάτης) den Historiker Polybios von Megalopolis. Auch Appian (Punica 132), als er das Gespräch der beiden Männer beim Blick auf die rauchenden Ruinen Karthagos berichtet, nennt Polybios den Lehrer (διδάσκαλος) Scipios.[15])

Polybios, der Bewunderer Roms, der als erster der Welt eine richtige Schätzung Roms vermittelt hat, kritisierte trotzdem eines am römischen Leben: den Mangel an Bildung (Cicero De re publ. IV 3: disciplinam puerilem ingenuis ... in qua una Polybius noster hospes nostrorum institutorum neglegentiam accusat). Was konnte er damit meinen? Er wußte doch sehr wohl, daß der junge Römer im gesetzlichen und politischen Leben des Forums unter Aufsicht eines älteren Staatsmanns geschult wurde. Gerade diese Art praktischer Ausbildung, die in

Prozessen und politischem Händedruck gipfelte, stellt er der Lebensform des jungen Scipio gegenüber. Was den Römern fehlte, und was Scipio als erster empfing, war „Philosophie und Bildung". Seine Ausbildung war also kein vereinzeltes Geschehen; sie war das Werk, das Polybios gemeinsam mit Panaitios an der jungen Generation des römischen Adels vollbrachte. „Dein Platon", sagt Laelius zu Scipio in Ciceros Dialog *De Re Publica,* an genau der Stelle, wo die römische Erziehung Problem ist (IV, 4). „Unser Platon", sagt eine andere Person des Dialogs, wahrscheinlich eben Scipio, noch im gleichen Zusammenhang. Denn Platon war es ja — er selbst hätte gesagt: nicht ich, sondern Sokrates — der noch immer die höchste bildende Kraft in Griechenland war, und der durch Polybios' Tätigkeit zu derselben Kraft in Rom wurde. Man kann das nicht deutlicher ausdrücken als Cicero, wieder in demselben Werk (III 3,5), wo er einem der Gesprächsteilnehmer die Formel in den Mund legt: „Scipio und seine Freunde fügten zu dem heimischen Brauch unsrer Vorfahren die Lehre des Sokrates, die aus der Fremde kam" (ad domesticum maiorumque morem etiam hanc a Socrate adventiciam doctrinam adhibuerunt).

Das, was Polybios selbst als eine lebendige griechische Tradition in sich eingesogen hatte, war die Kunst des philosophischen Gesprächs. Ihr höchstes literarisches Beispiel war für ihn wie für jedermann das Werk Platons; ihr unvergleichlicher lebender Meister war Sokrates gewesen, vielmehr er war es noch. Ist es also nicht wahrscheinlich, daß Polybios außer dem *Staat* und dem *Symposion* den *Alkibiades*-Dialog kannte? Man müßte eher beweisen, daß der vielbelesene Historiker denjenigen unter Platons Dialogen gerade nicht gekannt hätte, der den schicksalsschwersten Namen der griechischen Geschichte trägt, einen selbst unter den Römern so berühmten Namen, daß sie in einer frühen Epoche dem Alkibiades eine Bronzestatue errichteten, da ein Orakel ihnen geraten hatte, den tapfersten der Griechen zu ehren (Plutarch, Numa 8). Polybios muß vor diesem Denkmal auf dem Forum gestanden haben. Wie hätte er den Dialog übersehen können, den (im Gegensatz zu modernem Vorurteil) die gesamte klassische Welt unter Platons Werke zählte, und den die Akademie — wenigstens die spätere

— als „Eingangspforte" in die platonische Philosophie benutzte: *Alkibiades oder über die menschliche Natur.*[16])
Wie ist nun die seltsame Ähnlichkeit zwischen dem historischen Ereignis, das Polybios erzählt, und der Szene, die Platons Kunst gestaltet hat, zu erklären? Jene Unterhaltung des Jahres 167/6 v. Chr. blieb scharf umrissen in dem Gedächtnis des Historikers haften. Muß man sagen, daß wir so glücklich sind, keine phonographische Platte von ihr zu besitzen, sondern ihre Verdichtung in einem großen Dokument historischer Kunst? Das Ereignis rief, wahrscheinlich schon in dem Augenblick da es stattfand, und sicherlich zu der Zeit als es niedergeschrieben wurde, die Szene des platonischen Dialogs dem Polybios ins Gedächtnis. Er sah Scipio und sich selbst als die glücklicheren Gegenspieler des Alkibiades und Sokrates. Er fühlte, daß das Erziehungswerk, welches er an dem Sohne des Aemilius und in der Folgezeit an dem jungen Adel Roms vollbrachte, Anstoß, Richtung und Bestätigung durch jenes großes Beispiel empfing. Und darin hat er sich nicht geirrt. Die Macht „Sokrates", in Platons philosophischem Kunstwerk neu geformt, hat nicht nur ein Ereignis von höchster geschichtlicher Bedeutung erzeugt, sondern auch „one of the most delightful passages in all ancient history."[17]) Polybios war gleichzeitig der Sokrates, der bei diesem Geschehen handelnd wirkte, und der Platon, der es beschrieb.
Zum ersten Mal dringt die sokratisch-platonische Kraft hinaus über die Grenzen Griechenlands.

ANMERKUNGEN

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL I

[1]) VII. Brief p. 324 B bis 326 B.

[2]) Goethes Aufsatz Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe par Albert Stapfer, Ausgabe letzter Hand Bd. 46, 122. — Zur Frage der Echtheit des VII. Briefes siehe Kapitel XIII. — Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft § 91.

[3]) E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, 122.

[4]) J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte III 393. Ganz ähnlich schon die gehässige Platonkritik des Altertums bei Athenaeus XI 507 d: καὶ τὸ πόλιν δὲ θελῆσαι κτίσαι καὶ τὸ νομοθετῆσαι τίς οὐ φήσει πάθος εἶναι φιλοδοξίας; Dazu J. Geffcken, Antiplatonica, Hermes 64, 1929, 87 ff.

[5]) Wer die Konsequenz des platonischen Lebens anerkennt und doch in dem Ganzen eine „Lebenslüge" oder einen Lebensirrtum sieht wie E. Howald (Die Briefe Platons, Einleitung 38 ff., und Platons Leben), wird sich durch das im Text Gesagte kaum abschrecken lassen. Uns erscheint die Aufgabe, das Wesentliche der Platonischen Existenz zu Gesicht zu bekommen, so groß und schwierig, daß wir nicht den Mut finden würden, über jene Existenz abzuurteilen. „Lernet erst: so wollt ers machen".

[6]) Vgl. W. Dilthey, Ges. Schr. I 76 ff.; R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, 1907; Fustel de Coulanges, La Cité antique, 1912; W. Jaeger, Die griechische Staatsidee im Zeitalter des Platon, in: Humanistische Vorträge, 1937, 93 ff.; F. Solmsen, Hesiod and Aeschylus, 1949, 89 ff.; A. E. Zimmern, The Greek Commonwealth[3], 1922, 86: „They (men) came together not so much for safety as for Justice. This is the oldest and perhaps the strongest of the city's claims to men's devotion". — Homer, Ilias IX 98 ff.; Hesiod, Theog. 901 ff.; Erga 256 ff.; Heraklit: Vorsokr. 22 [12] B 44. 114. Gemeint ist mit ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίγνεται wohl ein satis superque. Der Nomos erschöpft sich nicht. Vielleicht darf man vergleichen Aischyl. Frg. 10 Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον und etwa auch Augustinus Conf. I 3: an imples et restat quoniam non te capiunt?

[7]) Anaximander: Vorsokr. 12 [2] A 9. B 1. Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 1, 14. 8, 13 ff. Heraklit: Vorsokr. 22 [12] B 80. 94.

[8]) Dialexeis cap. 3: Vorsokr. 90 [83]. Kritias: Vorsokr. 88 [81] B 25. Antiphon: Vorsokr. 87 [80] B 44.

[9]) Vgl. F. Dümmler, Kl. Schr. I, 1901, 159 ff. und W. Jaeger a. O.

[10]) W. Dilthey, Ges. Schr. I 178: Sokrates „wies nach, daß eine Wissenschaft noch nicht vorhanden sei und zwar auf keinem Gebiet". W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [5], 1910, 76: „Problem der Wissenschaft, Sokrates".

[11]) Zur Geschichte dieses Bildes findet man einiges Material gesammelt bei Th. Gomperz, Apologie der Heilkunst [2], 1910, 3. 155. Doch gibt es genau genommen bei Aristoteles nur ein einziges Beispiel, Nik. Eth. Z 1144 a 30; vgl. Anmerkung 14.

[12]) Aischylos Choeph. 854 (vgl. Eum. 103 f.). Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 4. Empedokles: Vorsokr. 31 [21] B 17, 21. Epicharm: Vorsokr. 23 [13] B 12.

[13]) Vgl. Verf., Der Große Alcibiades, 1921, 27 f.

[14]) Eth. Nic. Z 1144α 28 ἔστιν δ'ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης, ἡ δὲ ἕξις τῶι ὄμματι τούτωι γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς . . . ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ἀγαθόν.

[15]) Das ὄμμα ᾧ ἡ ἱππότης θεωρεῖται, der νοῦς ᾧ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται in den Scherzgeschichten vom Streit Platons mit Antisthenes und Diogenes: Zeller, Philos. d. Gr. II 1 [4], 295; Diog. Laert. VI 53. Ähnlich der Scherz in Lukians Βίων πρᾶσις 18, wo Sokrates sich ganz platonisch gebärdet. — Epikur: Cicero de Natura Deorum I 8, 19; Usener, Epicurea Frg. 367: Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis . . . Wenn man animi streicht, schleift man dem Satz die Spitze ab.

[16]) Einiges Material bei Gomperz a. O. Siehe ferner R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 97, 1948, 17 ff.; E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948, 144. Vgl. z. B. Cicero Orator § 101 (platonisierend): eloquentia ipsa, quam nullis nisi mentis oculis videre possumus. Ovid Met. XV 63 von Pythagoras: quae natura negabat visibus humanis, oculis ea pectoris hausit. Ptolemaeus an Flora 1, 7: μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένον. (Der Autor ist auch sonst neuplatonisierend; z. B. 5, 7: φῶς αὐτοόν.) Angemerkt sei hier (dies wie das Vorige nach einem Hinweis von R. Bultmann) der Ausdruck ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας, der im Epheserbrief 1, 18, im ersten Clemensbrief, in den Hermetica (ebendort auch νοῦ ὀφθαλμοί: J. Kroll, Lehren des Hermes, 1914, 352) vorkommt. Hier berührt sich der Orient mit Griechischem. Belege aus mittelalterlicher Mystik: G. Luers, Sprache der deutschen Mystik 129. Einiges wenige aus neuerer deutscher Literatur: Grimm, Deutsches Wörterbuch IX 2863 f. Hierzu auch H. Leisegang, Der Heilige Geist, I, 1919, 216 ff.

[17]) Zum folgenden vgl. A. E. Taylor, The Words Εἶδος 'Ιδέα in Pre-Platonic Literature, Varia Socratica, 1911, 178 ff. mit reichem Stoff zur Wortgeschichte, aber Interpretationen und Folgerungen, gegen die sich W. Gillespie, Class. Quarterly 6, 1910, 179 ff. mit Recht wendet. Ferner C. Ritter, Neue Untersuchungen, 1910, 228 ff. und v. Wilamowitz, Platon II, 1919, 248 ff. Von der letztgenannten unterscheidet sich unsere Darstellung dadurch, daß sie nicht von der möglichst abgeschwächten, sondern von der möglichst erfüllten Bedeutung zu Platon vorzudringen sucht. — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ, Etude sémantique et chronologique, 1940, hat sich bemüht, einen durchgreifenden terminologischen Unterschied und eine chronologische Entwicklung innerhalb des Platonischen Werkes nachzuweisen, das erste mit halbem, das zweite wohl ganz ohne Recht. Vgl. darüber H. Cherniss, Am. Journ. Philol. 68, 1947, 126 ff.; R. Bultmann, Theolog. Literaturztg., 1947, 79 ff. — Über den vorplatonischen Gebrauch von Eidos und Idea und die „Bedeutungsneuschöpfung", die Platon vollzieht, vgl. auch K. v. Fritz, Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles, o. J., 43 ff.

[18]) Vgl. K. W. Krüger und Classen-Steup zu Thuk. I 109.

[19]) Hierzu und zu dem Folgenden vgl. Kapitel X.

[20]) P. Shorey, The Unity of Plato's Thought, 1903, 28: „Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the Ding-an-sich or Spencer the „Unknowable". He does not tell us what they are, but that they are." Am tiefsten und eindringlichsten unter den Neueren spricht über die Idee wohl der greise Natorp, Platos Ideenlehre, 2. Aufl. 1921, 471 ff. Solche Deutung, in der die Systematik des Deutenden notwendig mit dem zu deutenden Gegenstand zusammenfließt, hat ihr eigenes Recht. Sie unterliegt nicht unserer Kritik. Nur an der sprachlichen Interpretation einer Platon-Stelle werden wir später aufzeigen dürfen, daß Platon zu sehr durch Plotin hindurch gesehen ist. — Die Wandlungen des Intuitionsbegriffes selbst als „problemgeschichtliche Sonderaufgabe": R. Hönigswald, Die Philosophie d. Altertums, 1917, 176.

[21]) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I § 49.

[22]) Goethes Aufsatz „Erste Bekanntschaft mit Schiller", auf dem das Folgende beruht, steht mit leichten Veränderungen in der „Morphologie" und in den „Annalen", Großherzogin-Sophie-Ausgabe I 36, 246 ff. 437 ff. Vgl. dazu E. Cassirer, Idee und Gestalt, 1921. Der Unterschied zwischen Platonischer und Goethescher Idee (Cassirer S. 17) liegt gewiß mehr im Ausdruck als in der Sache selbst. S. auch G. W. Hertz, Natur und Geist in Goethes Faust, 1931, 200 f.

[23]) In dem Komplex „Bildung und Umbildung organischer Naturen" unter der Überschrift „Entdeckung eines trefflichen Vorarbeiters", Großherzogin-Sophie-Ausgabe II 6, 156.

[24]) v. Wilamowitz, Euripides Herakles II [2], 1895, zu Vers 106.

[25]) Dazu Staat 507 B und 597 A. Aus ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη folgt, daß auch in τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον und in αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὃ ἔστιν verstanden werden muß ‚was es ist', nicht ‚welches ist'.

[26]) Bei Platon Phaidros 250 C ὁλόκληρα ἁπλᾶ ἀτρεμῆ, bei Parmenides οὖλον ἀδιαίρετον ἀτρεμές. Vgl. P. Natorp, Platons Ideenlehre [1], 1903. 72.

[27]) Parmenides 127 DE.

[28]) Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 4.

[29]) Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 8, 40. Der genaue Parallelismus dieses platonischen Abschnittes mit Parmenides scheint mir zu beweisen, daß Platon den Parmenides ganz so verstanden hat, wie ihn K. Reinhardt, Parmenides, 1916, 64 ff. versteht, nicht wie er seit Bernays, Ges. Abh. I, 1885, 62 f. meist verstanden wurde. Die Beziehung von Frg. 6 auf Heraklit könnte danach (trotz Vorsokr. I [5] 233, Anm. zu 2 ff.) höchstens so weit aufrechterhalten werden, daß man ihn mitgemeint denkt als einen Vertreter der gemeinen Weltansicht. („... all men, common men and philosophers alike", Cornford, Plato and Parmenides, 1939, 32 f.). Aber in den Versen selbst liegt das nicht. Wenn Kranz, Sitzungsber. Berl. Akad. 1916, 1173, unter dem Beifall von Diels ausführt, mit den Worten des Parmenides von den Doppelköpfen, denen Sein und Nichtsein als dasselbe gilt, könne die gemeine Weltansicht nicht getroffen sein, weil diese eben nicht so laute, so scheint hier ein Fehler im Ansatz vorzuliegen. Nicht darum handelt es sich, wie die gemeine Weltansicht sich selbst formuliert, sondern wie sie von der Ebene der reinen Seinslehre aus sich darstellt. Und von dort aus wird man keinen treffenderen Ausdruck finden können. Aber der Beweis ruht noch auf einem anderen Fehlschluß. Mit dem Worte παλίντροπος wird darum nicht auf Heraklit Bezug genommen, weil bei Heraklit, Vorsokr. 22 [12] B 51, offenbar παλίντονος (nicht παλίντροπος) ἁρμονίη λύρης καὶ τόξου die ursprüngliche Lesart ist. Fragt man, warum sich Diels unter den „an sich gleichwertigen Varianten" für παλίντροπος entschieden hat, so findet man (Diels, Herakleitos von Ephesos, 1901, 13 zu Frg. 51), daß er sich durch Parmenides bestimmen ließ, — ein handgreiflicher Zirkel! Der τόνος paßt zu Leier und Bogen, das τρέπειν, zum Wege (trotz W. Kranz, Vorsokratiker I [6], 1951, 493). — Damit ist deutlich, welch falschen Platz Parmenides in Diels' Vorsokratikern hat.

[30]) Über das Schweben der δόξα zwischen Subjekt und Objekt einiges bei B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens, Philol. Untersuch. XXIX, 1924, 53.

[31]) Phaidros 249 C ὑπεριδοῦσα ἅπερ νῦν εἶναί φαμεν. 247 E ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν. Theaitet 152 D πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες.

[32]) Vgl. Symp. 211 A ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον mit Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 8, 13. 14 τοῦ εἵνεκα οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη. B 8, 6. f. τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῇ πόθεν αὐξηθέν. B 8, 38—40 τῶι πάντ' ὄνομ' ἔσται . . . γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί.

[33]) Diese Fragestellung und ein Stück der Antwort verdanke ich der schönen und tiefen Abhandlung Natorps „Logos — Psyche — Eros" im Anhang zur zweiten Auflage seiner Ideenlehre (1921). Nur kann es so nicht richtig oder besser nicht vollständig sein, daß Platon gegen seinen Willen nun fast ganz zum Herakliteer wird. Der Versuch, Heraklit und Parmenides in Platon wieder koinzidieren zu lassen, mußte gemacht werden. — Vgl. zu solcher Koinzidenz auch K. Riezler, Parmenides, 1934.

[34]) Ich nehme den Übersetzungsversuch von Snell auf.

[35]) Vgl. K. v. Fritz, Pythagorean Politics in Southern Italy, 1940. Zum Folgenden: F. M. Cornford, The Harmony of the Spheres, in: The Unwritten Philosophy and other Essays, 1950, 14 ff.

[36]) E. Rohde, Psyche II², 1898, 278; W. Windelband, Platon³, 1901, Kapitel V: ‚Der Theologe'. — Über die ‚orphische Religion' wird man seit Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II, 1932, 182 ff. und I. M. Linforth, The Arts of Orpheus, 1941, vorsichtiger sprechen als bisher. Aber wenn man der Skepsis der beiden Forscher sich durchaus anschlösse, bliebe ein leerer Raum. A. D. Nock in Classical Weekly 1942, 162: „. . . the modern concept which Linforth attacks does not spring from simple wrong-headedness: it rests on certain facts . . .".

[37]) Vgl. J. Stenzel Ζῶιον und κίνησις, zwei Begriffe der platonischen Mystik, Progr. Breslau 1914. — Man darf diesen Platonischen Gedanken nicht mit den orientalischen Mikrokosmos-Spekulationen vermengen, über die R. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus (Bibl. Warburg 1926) uns belehrt. Die Schrift des Ps.-Hippokrates De Hebdomadibus überträgt solche orientalische Spekulation auf griechischen Boden; sie ist „ein erratischer Block in Hellas" nach A. Goetze, Ztschr. f. Indologie und Iranistik 2, 1923, 79. Dazu W. Kranz, Kosmos u. Mensch i. d. Vorstell. d. frühen Griechentums, NGG 1938, 131 ff.

[38]) Sophistes 248 E ff. Brief VII 342 D.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL II

[1]) Albinus (= Ἀλκινόου Εἰσαγωγή) cap. 15. Diog. Laert. III 79. Apuleius De Plat. I 15. Diels Dox. 568, 9.

[2]) Vgl. Schopenhauer, Versuch über Geistersehen, Werke IV 293 (Reclam).

[3]) Zeller, Phil. d. Griechen II 1[4], 89; E. Pfleiderer, Sokrates und Plato, 1896, 44.

[4]) Mem. I 4, 15. IV 3, 12. IV 8, 1.

[5]) Gespräche mit Eckermann (hrsg. von Houben 1913) 362. Anders die retardierenden Dämonen 553. Und wieder anders 373, daß das Dämonische „nicht negativ" sei.

[6]) In Apologie 31 D ist θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον verbunden, in 40 B bezeichnet τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον das Daimonion. Damit dürfte dieses von E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter (Warburg-Vorträge 1926) 57 erneut gegen die Echtheit des Alkibiades I (wegen 106 A) vorgebrachte Argument erledigt sein.

[7]) Procli Opera Inedita em. V. Cousin[2], 1864, 377 sqq.

[8]) Dean W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus, 1918, II 199 formuliert: „The whole belief in intermediate beings is a part of the current religion of the time and has no inner connexion with the philosophy which we are considering." Vielmehr bleibt Sinn und Zusammenhang zu suchen.

[9]) Vgl. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1925, 193 ff. Wenn es dort S. 198 heißt: „Das Dämonische ist von Goethe nicht gesucht, sondern nur erfahren und respektiert, die Grenze seiner Erfahrung. Dadurch steht dieses Weltbild im Gegensatz zu den theosophischen Konstruktionen derer, die dieses Dämonische als Stoff benutzen, es suchen, sich erbauen und sich gruseln, danach lüstern sind, und es zum Gegenstand machen, statt als Grenze hinzunehmen" — so könnte man mit denselben Worten den Gegensatz zwischen Platon und manchen dogmatisierenden Platonikern bezeichnen.

[10]) De genio Socratis cap. 20. K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, 464 ff.; Ders., Kosmos und Sympathie, 1926, 259. 289.

[11]) Gegen diese Gleichsetzung der λογικὴ ψυχὴ mit „unserem Dämon" wendet sich Proklos, Comm. in Alcib. 383 Cousin und erklärt sie als μέχρι τῆς ἀναλογίας μόνον ἀληθές, weil sie dem aus anderen platonischen Stellen destillierten System widerspricht.

[11a]) K. Jaspers, Philosophie II, 1932, Kapitel 5: Wille; Kapitel 6: Freiheit. Die Citate ebendort auf S. 197 ff.

[12]) Geschichte der Farbenlehre, Erster Teil, Ausg. letzter Hand LIII 19.

[13]) Vgl. Verf., Der Große Alcibiades, Zweiter Teil, 1923, 15.

[14]) Über Daimon s. Andres, R.-E. Suppl. III 267 ff; U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I, 1931, 362 ff; O. Kern, Die Religion der Griechen I, 1938, 60 ff; M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion I, 1941, 200 ff; Greek Piety, 1948, 59 ff.

[15]) Unter der Verwechslung von Mythos und Dogma, Platon und Platonikern, leidet durchweg L. Robin, La Théorie Platonicienne de l'amour, 1908. Vgl. besonders §§ 128 ff. (L'âme raisonnable est un démon). Zum Folgenden vgl. R. Heinze, Xenokrates, 1892, 92 ff.; M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, 1909, 129 ff. Plotin und Proklos fehlen bei beiden. Zum Material auch R.-E. Suppl. III 267 ff.

[16]) H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1915, 80 ff.

[17]) Vgl. hierzu und zu diesem Kapitel überhaupt E. Hoffmann, Methexis und Metaxy bei Platon, Jahresberichte des Philol. Vereins Berlin, Sokrates, 1919. Über die Nachwirkung des σύνδεσμος-Motivs W. Jaeger, Nemesios von Emesa, 1914, 96 ff; K. Reinhardt, Poseidonios 343 ff. In diese Linie gehört Thomas von Aquino (citiert von E. Gilson, Le Thomisme, 1922, 137): Ordo rerum talis esse invenitur, ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media.

[18]) Verf., Der Große Alcibiades, 1921, 20. — Zum folgenden vgl. I. Bruns, Attische Liebestheorien, Vorträge und Aufs., 1905, 118 ff; M. A. Grube, Plato's Thought, 1935, ch. III: Eros; R. Demos, Journ. of Philosophy 31, 1934, 337 ff.; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, 1939.

[19]) Procli Opera em. Cousin [2] p. 370 sq.

[20]) Scriptores physiognomici ed. Foerster I pag. VII sqq.

[21]) So E. Howald, Platons Leben, 1923.

[22]) Frg. 11 Dittmar = Frg. 4 Krauß.

[23]) I. Bruns, Attische Liebestheorien, Vortr. u. Aufs. 137 hat sowohl über ἐν τῇ ψυχῇ wie über ἔσκωψαν in § 28 weggelesen.

[24]) Daß es sich hier um nichts „Magisches" handelt, es sei denn um die Magie des großen Erziehers, soll gegenüber der üblichen Ver-

kennung ausdrücklich bemerkt sein. Vgl. das Kapitel *„Theages"* in Band II.

[25]) E. Bertram, Nietzsche, 1918, 316 f.

[36]) Vgl. das Kapitel *„Lysis"* in Bd. II.

[27]) Über diesen Zusammenhang s. J. Stenzel, Gnomon II, 1926, 323.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL III

[1]) Noch sehr platonisierend Aristoteles Frg. 49: ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης δῆλός ἐστιν πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. Die Aussage des Simplicius ist doch wohl zu genau und zu ausdrücklich, als daß man der Interpretation von H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato I, 1944, 592. 609 folgen dürfte. Vgl. W. Jaeger, Aristoteles, 1923, 163 [4]; E. Frank, Amer. Journ. of Philol. 61, 1940, 179.

[2]) Hier finde ich bei Natorp, Ideenlehre [2] 516 erwünschte Bestätigung. — An dem Gesagten glaube ich auch nach E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, 1925, nichts ändern zu müssen. Diese Schrift legt lehrreich die „archaische" Einheit von Sprechen und Denken dar, auch bei Platon. Aber mir scheint nicht richtig (S. 73 ff.), daß der Siebente Brief hier etwas völlig Neues gebe. Er formuliert nur, was überall zugrunde liegt und was für das Verständnis der platonischen Schriftstellerei, insbesondere der dialogischen Form, fundamental ist. Darüber wird in Kapitel V und VIII zu sprechen sein.

[3]) Goethe, Zur Morphologie, Aphoristisches. Sophien-Ausgabe II 6, 354. Ähnlich auch Maximen und Reflexionen, Schriften der Goethe-Gesellschaft 21, Nr. 577 (Wanderjahre).

[4]) Wie unplatonisch klingt z. B., was Proklos im Kommentar zur Politeia I 205 am Schluß einer Vorlesung sagt: ταῦτα, ὦ φίλοι ἑταῖροι, μνήμηι κεχαρίσθω τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν συνουσίας, ἐμοὶ μὲν ὄντα ῥητὰ πρὸς ὑμᾶς, ὑμῖν δὲ ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς.

[5]) Vgl. O. Becker, Das Bild des Weges im frühgriechischen Denken, Hermes Einzelschriften 4, 1937.

[6]) Vgl. W. Kranz, Hermes 61, 1926, 446, mit Literaturangaben.

[7]) Chr. A. Lobeck, Aglaophamus I, 1829, 111 ff.; F. Noack, Eleusis, 1927, 277 ff.; M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Relig. I, 1941, 619 ff.

[8]) Ein merkwürdiges Gedicht „Eleusis" des jungen Hegel an Hölderlin sieht die eleusinischen Mysterien als Symbol des Arrheton: Hölderlins Werke hrsg. von Hellingrath VI 253 ff.

[9]) Im folgenden sind unter anderem benutzt die Bemerkungen von Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, IV. Buch, Kap. 28. Ferner die Bücher von E. Underhill, R. A. Nicholson, F. Heiler, J. Bernhart. Wichtig auch, zumal das Historische in den neueren Betrachtungen allzusehr zurücktritt, A. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (Akad. Rede Heidelberg 1892). Vgl. R. Otto, Westöstliche Mystik, 1926, besonders 191 ff. zur Begriffsbestimmung der Mystik; H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 1932, chap. III.

[10]) R. Otto, Vischnu-Narajana, 1923, 135. Vorher die Himmelsleiter: Johannes Klimakos; die Treppe: Walter Hilton; s. E. Underhill, Mysticism [3], 1911, 154. Vgl. auch J. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, 380.

[11]) E. Hardy, Indische Religionsgeschichte 113.

[12]) Vgl. E. Bousset, Kyrios Christos [3] 1926, 172 ff. Wetter, Phos (Upsala 1915). Die platonische Linie wird ins Mittelalter hinein verfolgt von Cl. Baeumker, Witelo, Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. MA III 2, 1894, 357 ff., in die Renaissance von E. Goldbeck, Der Mensch und sein Weltbild, 1926, 61 ff. (Plato und Copernicus). Vgl. auch Gerda Walther, Zur Phänomonologie der Mystik, 136.

[13]) Vgl. K. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. der preuß. Akad. 1922, 25.

[14]) R. Otto, Vischnu-Narajana 150.

[15]) E. Underhill a. O. 727 f.

[16]) Vgl. Plotin V 5, 7. II 7, 34. 36

[17]) J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, 1921, 92.

[18]) W. James, The Varieties of Religious Experience, 1905, (Mysticism) p. 399. In der Übersetzung: Die Religiöse Erfahrung, 370.

[19]) G. Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, 1926, 72 ff., 218 ff.

[20]) Ethices pars V, prop. 35, 36.

[21]) R. Otto, Vischnu-Narayana 72.

[22]) Plotin I 7,1 von dem ἀγαθόν: καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως als ein Beispiel für viele. Sehr verstiegen dann Dionysius Areopagita, De divinis nominibus II 2 ἁπάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταυτότης.

[23]) De mystica theologia I 2. Das Motiv zieht sich durch die ganze Schrift und klingt am Schluß noch einmal besonders deutlich auf. Das Zitat vorher aus De divinis nominibus I 7.

[24]) „Ich sehe nur noch das göttliche Nichts, das die Welt bewegt": chassidisch bei M. Buber, Ekstatische Konfessionen, 1909, 186. Für die altdeutschen Mystiker s. G. Lüers a. O. 232.

[25]) A. Hillebrandt, Aus Brahmanas und Upanischaden, 1921, 41. 125. 171; P. Deussen, Sechzig Upanischaden 445; H. Oldenberg, Die Lehre der Upanischaden, 1923, 62 ff.; O. Strauss, Indische Philosophie, 1925, 58; Swami Nikhilananda, The Upanishads I, 1949, 25 ff.

[26]) Vgl. den 10. und 11. Traktat des Hermetischen Corpus (Hermès Trismégiste, Coll. Budé, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Tome I, 107 ff.) und dazu J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914, 355 ff.

[27]) Quis rerum divinarum heres 511 M. Vgl. dazu H. Leisegang, Der Heilige Geist, I, 1919, 163 ff.; ferner E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, 92 f. und Allgeier im Histor. Jahrb. der Goerres-Gesellschaft XLV 6 ff.

[28]) Numenius bei Euseb. Praep. XI 22 (Guthrie, Numenius 5): ἀπελθόντα πόρρω τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῶι ἀγαθῶι μόνωι μόνον. Auf diese Stelle und die Übereinstimmung mit Plotin hat F. Cumont, Le culte Egyptien et le mysticisme de Plotin, Monuments Piot XXV 87, aufmerksam gemacht. (Der Einspruch von F. Heinemann, Hermes 1926, 17 trifft nur den Vergleich mit Thessalos von Tralleis μόνωι μοι πρὸς μόνον ὁμιλεῖν, Catal. codd. astr. VIII 3. 4.)

[29]) Doch lese man eine Ekstase zu zweien bei der heiligen Katharina von Siena: M. Buber, Ekstatische Konfessionen 137, und eine andere aus der Katharinentaler Chronik bei G. Lüers, Marienverehrung 49. Je primitiver übrigens die Ekstase, um so stärker kommt das Moment der „Ansteckung" in Frage. Doch dies berührt unsere Ebene nicht.

[30]) Hillebrand a. O. 139; Deussen a. O. 558.

[31]) R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, 1914, 168.

[32]) Meister Eckart, Breviarium hrsg. von Bernt 20.

[33]) E. Underhill, Mysticism 507.

[34]) . . . κἀκείνου γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρωι κέντρον συνάψας. § 10.

[35]) . . . ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν. § 11.

[36]) Plotin I 2, 6 ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. VI 9, 9 θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. Hingegen θεοειδές Phaidon 95 C, θεοφιλής Staat 612 E, Symp. 212 A und sonst. εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπωι ὁμοιοῦσθαι θεῶι Staat 613 B. ὁμοίωσις θεῶι κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι Theait. 176 B. Vgl. U. v. Wilamowitz, Reden und Vorträge II [4],1925/26, 185.

[37]) „Es widerspricht der plastische Wille Platons zur Grenze dem die Grenze verneinenden Überschwang", H. Friedemann, Platon, 1914, 74, gegenüber F. Müller, Dionysios Proklos Plotinos (in Baeumkers Beiträgen zur Philosophie des Mittelalters XX), 1911, wo Platon „der größte Mystiker unter den Hellenen" heißt (S. 105), und wo gesagt wird (S. 87): „Der platonischen wie der plotinischen Mystik ist das Erkennen ein wesenhaftes Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten, die Erkenntnis Gottes Einigung mit Gott." Selbst der greise Natorp war wohl geneigt, Platon zu sehr im Sinne Plotins zu interpretieren. So hat er (Ideenlehre [2] 472) die Worte θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι im Sympos. 211 D stark umgebogen μόνον heißt „nur", nicht „allein", und συνεῖναι ist nicht „Einssein", sondern bedeutet die Gemeinschaft zweier Getrennter. — Vgl. zu Kap. III: E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, 1925, 64 ff; J. Stenzel, Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, Die Antike II, 1926, 235 ff.; H. Gundert, Enthusiasmos und Logos bei Platon, Lexis II 1, 1949, 25 ff.; A.-J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, [1] 1936, [2] 1950 — ein bedeutendes Buch, in dem doch die Grenze zwischen Platon und Plotin nicht deutlich wird. Über Plotin: F. Brecht, Plotin und das Grundproblem d. griech. Philosophie, Die Antike 18, 1942, 81 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL IV

[1]) Über die rechtliche Stellung siehe U. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos, 1881, 279 ff; dazu Th. Gomperz, Griechische Denker [2], 1903, 561; C. G. Field, Plato and his Contemporaries, 1930, 47 ff. Zur Topographie im allgemeinen s. W. Judeich, Topographie von Athen [2], 1931, 404 ff. Über die Ausgrabungen im Bezirk der Akademie s. G. Karo, Arch. Anzeiger 1933, 208 ff; H. G. Payne, Journ. Hellenic Studies 51, 1934, 188 f. Die Namen auf der Inschrift: Χαρμ[ίδες] Ἀρίσ[τον] Ἀξί-[οχος] Κρίτ[ο]ν.

[2]) Vgl. auch 535 A ff. — Die φύσις als Grundlage der Erziehung wird öfter auch bei Isokrates betont, z. B. XIII 14. XV 185 ff. Ed. Schwartz hat gezeigt, wie der Pindarische Gegensatz von φυά und μάθος in den Erörterungen der Sophistenzeit über den Vorrang von φύσις oder παιδεία weitergedacht ist. Daß bei Platon dieses alles einen neuen und sehr besonderen Sinn bekommt, versteht sich.

[3]) U. v. Wilamowitz, Gnomon 4, 1928, 362 über Platons Brief VII: „...natürlich wie alle Dialoge durch die Akademie veröffentlicht".

[4]) Neuere Literatur über die Akademie: J. Stenzel, Platon der Erzieher, 1928, 94 ff.; C. G. Field, Plato and his Contemporaries, 1930, 30 ff.; L. Robin, Platon, 1935, 11 ff.; E. Kapp, Platon und die Akademie, Mnemosyne 1936—7, 227 ff.; W. Jaeger, Paideia II, 1944, 356 ff.; H. Herter, Platons Akademie, [1] 1946, [2] 1952 (dazu die Anzeige von H. Cherniss, Classical Philology 48, 1948, 133 ff.); H. Leisegang, ‚Platon' R.-E. XX 2352. Der bedeutendste Versuch ist der von H. Cherniss, The Riddle of the Early Academy, 1945.

[5]) Antigonos von Karystos bei Athen. XII 547 f. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos, 1881, 84 f., 264; W. Jaeger, Aristoteles, 1923, 336.

[6]) Mit der Annahme wiederholter „Stimmungsumschläge" (Natorp, Ideenlehre 168 f. = [2] 173 f.) ist dem philosophischen Problem jedenfalls nicht beizukommen.

[7]) S. Kapitel VI.

[8]) Daß hier Platon besonders stark durch die Worte des Alkibiades hindurchzuhören ist, hat L. v. Sybel, Platons Symposion 102, ausgesprochen. Dazu muß man bedenken, wieviel von Alkibiades in Platon war.

[9]) Plutarch, De genio Socratis cap. 12: Σωκράτους ἀνδρὸς ἀτυφίᾳ καὶ ἀφελείᾳ μάλιστα τὴν φιλοσοφίαν ἐξανθρωπίσαντος. Phaidros 230 A: σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.

[10]) v. Wilamowitz a. O. 268.

[11]) Diog. Laert. V 86. Cicero, Tuscul. V 8.

[12]) Für die schlechte Überlieferung (Elias in Categ. 118, 18; Philoponus in De anima 117, 29; Tzetzes Chiliades VIII 972) vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II 1 [4], 441 Anm. 3; Selections illustr. the Hist. of Greek Mathem. by I. Thomas (Loeb Ed.) I, 1939, 386 f.

[13]) E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, 150 ff, 161 ff.

[14]) P. Tannery, Le nombre nuptial dans Platon, Mémoires scientifiques I 12 ff.; J. Adam, The Republic of Plato, 1902, II 264 ff.; G. Kafka, Philologus 73, 1914, 109 ff.; A. Diès, Le nombre de Platon, Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles lettres, XIV 1, 1940, 1-139. Zu Platons Mathematik überhaupt s. Ch. Mugler, Platon et la recherche mathématique, 1948; H. Cherniss, Plato as Mathematician, The Review of Metaphysics, 4, 1951, 395 ff. Dort die frühere Literatur, von der hier weniges zitiert wird.

[15]) Simplicius ad Aristotelem de caelo 488, 16 sqq. aus Sosigenes und über diesen aus Eudem. Das braucht nicht in dem Sinne wörtlich genommen zu werden, als hätte Platon eine Preisaufgabe gestellt und Eudoxos sie gelöst. Faßt man es allgemeiner, so wird der Widerspruch Hultschs, R.-E. ‚Eudoxos', hinfällig. Es war in der Astronomie, wie der Index Academicorum ed. Mekler p. 15 sqq. es für die Mathematik formuliert: ... καὶ τῶν μαθημάτων ἐπίδοσις πολλὴ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἀρχιτεκτονοῦντος μὲν καὶ προβλήματα διδόντος τοῦ Πλάτωνος, ζητούντων δὲ μετὰ σπουδῆς αὐτὰ τῶν μαθηματικῶν. Vgl. auch Schiaparelli, Die homocentrischen Sphären des Eudoxos, übersetzt in den Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik, 1877, 110; P. Tannéry, Recherches sur l'histoire de l'astronomie, 1893, 296 ff.; Frank a. O. 35 f. 207 ff.; I. L. Heiberg, Gesch. d. Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum, 1925, 7 ff. 51 ff.; A. Rehm - K. Vogel, Exakte Wissenschaften (Gercke-Norden, Einleitung i. d. Altertumswiss. II 5), 1933, 37. Was die Beziehungen des Eudoxos zu Platon anlangt, so bewegt sich das Urteil zwischen Extremen: Usener, Vorträge und Aufsätze, 1907, 87, läßt „die damalige erste Schule der Astronomie vor Platons Geistesgröße die Fahnen senken und klingenden Spiels in die Akademie einziehen". Hultsch a. O. möchte am liebsten alle Beziehung überhaupt bestreiten. Man darf die Hypothese von F. Jacoby, Apollodors Chronik, 1902, 324 und Eva Sachs, De Theaeteto mathematico, 1914, 17, daß Eudoxos während Platons sizilischer Reise das Rektorat der Akademie bekleidet habe, nicht für gesicherte Überlieferung halten. (Von Herakleides berichtet dasselbe die Suidas-Vita.) Aber man kann sich andererseits dem Material, welches A. Boeckh, Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, 1863, 155 ff. zusammenstellt und mit seiner gewohnten Schärfe und Vorsicht würdigt, nicht so weit entziehen, daß man die klar bezeugte Verbindung der beiden Männer einfach leugnet. ἑταῖρος τῶν περὶ Πλάτωνα γενόμενος, συνήθης, ἀκροατής, γνώριμος Πλάτωνος, auditor Platonis heißt Eudoxos oft: Zeller, Phil. d. Gr. II 1 [4], 933, ganz ähnlich wie Helikon von Kyzikos εἷς τῶν Πλάτωνος συνήθων in Plutarchs Dion, Kap. 19. Vgl. v. Wilamowitz, Platon I 496 ff.; W. Jaeger, Aristoteles 15 f.; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient, 1945, 24 ff.

[16]) Platon, Protagoras 318 E.

[17]) H. Useners Aufsatz „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" in den Vorträgen und Aufsätzen, 1907, 67 ff. ist noch immer höchst

lesenswert. Unter den Gegnern der Usenerschen Formel spricht am vorsichtigsten abwägend Jaeger, Aristoteles 17, stärker in der Negation gelegentlich E. Frank. Ganz in die Irre gehen E. Howald, Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum, 1921, und P. L. Landsberg, Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie, 1923.

[18]) P. Lang, De Speusippi Academici scriptis 7 sqq. über die Ὅμοια. Überliefert sind nur die Gattungsnamen μαλακόστρακα und πολύποδες. Aber das ist reiner Zufall, und ein System sicher zu erschließen, genügen die „charakteristischen Bruchstücke". Vgl. dazu E. Hambruch, Logische Lehren der platonischen Schule (Programm Berlin 1904) 7 ff.; J. Stenzel, Zahl und Gestalt, 1924, 11; R.-E. ‚Speusippos' III A, 1638 ff.

[19]) Die Grundlagen für diese Erörterungen sind gegeben in Kapitel XIV. S. dort auch die Auseinandersetzung mit A. Rehm, Exakte Wissenschaften 12, und mit H. W. Thomas, Epekeina, Diss. München 1938, 83 ff.

[20]) Vgl. hierzu Kapitel XV. — Aristoteles de gen. et corr. 330 b 16 Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν. R. Heinze, Xenokrates 68 f., 179 (Frg. 53). Dazu H. Diels, Elementum, 1899, 21; Jaeger, Aristoteles 326 f.; H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato I 145 ff. — Abel Rey, La Science dans l'antiquité IV, 1946, 24, über die Optik der Spiegelbilder im Timaios (46 A—C): „Le fait semble d'un grand intérêt historique. Il donne à penser que l'apriorisme des constructions mathématiques telles que les échafaude Platon, suivait une consultation très attentive de l'observation et de l'expérience."

[21]) v. Wilamowitz, Platon II 388, versteht Timaios 40 D 2: „Es wäre müßig über Sonnen- und Mondfinsternisse ohne ein Modell zu reden" und fügt hinzu: „das also in der Akademie vorhanden war." Das σφαιρίον, das in Platons Brief II 312 D 2 kritisiert wird, gehört wohl auch hierher.

[22]) Antiphanes im Antaios, Ephippos im Nauagos bei Athen. XII 545 A und XI 509 D. Alexis in der Meropis und Amphis im Dexidemos bei Diog. Laert. III 27. 28. Daß in den Worten des Amphis ὥσπερ κοχλίας σεμνῶς ἐπηρκὼς τὰς ὀφρῦς, welche im Text übersetzt sind, in grotesker Übertreibung die zusammengezogenen Brauen mit den Fühlern einer Schnecke verglichen werden, hebe ich hervor wegen der drolligen Mißverständnisse, über die J. J. Bernoulli, Griechische Ikonographie, 1901, II 19 geduldig referiert. — Daß manche Platonschüler die vorgebeugte Haltung des Meisters nachzuahmen liebten, hören wir von Plutarch de adulatore c. 9 und de aud. poetis c. 8.

[23]) Brief VII 326 A; vgl. oben den Anfang des ersten Kapitels.

[24]) Jaeger, Aristoteles 271 ff. Die Frage bleibt, wieviel von dieser Schicht immer bestehen geblieben ist.

[25]) Vgl. darüber C. F. Hermanns zwei Marburger Universitätsprogramme von 1836. Ferner Dikaiomata hrsg. von der Graeca Halensis, 1913, 67 u. a. Stellen; s. das Stellenregister. O. Immisch, Academia (Freiburg 1924) 12; W. G. Becker, Platons Gesetze und das griechische Familienrecht, 1932; P. Haliste, Zwei Fragen zum Katasterwesen, Das Servitut der Wasserleitung in Platons Gesetzen, Eranos 48, 1950, 93 ff.; 142 ff.

[26]) Das meiste steht beieinander bei Plutarch Adv. Colotem c. 32. Kyrene: Plutarch ad principem inerud. l. Aelian V. H. XII 30. Megalopolis: Aelian V. H. II 42. Diog. Laert. III 23. Elis: Plut. praec. ger. reip. 10, 15. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums §§ 968 A. 976. 988. Ferner J. Bernays, Phokion, 1881, 36 ff.; v. Wilamowitz, Platon I 698 ff. Zum Problem Akademie und Staat vgl. auch P. Wendland, Aufg. d. Plat. Forschung, Nachrichten Gött. Ges. 1910, 100; W. Jaeger, Aristoteles 112 ff; G. R. Morrow, Studies in the Platonic Epistles, 1935, 134 ff.

[27]) τὴν ἀρχὴν τῆς βασιλείας Φίλιππος διὰ Πλάτωνος ἔσχεν Ath. XI 506 E.

[28]) Platon, Brief VI. Aus einem an Platon gerichteten Briefe dieser Korrespondenz stammt das Zitat bei Pollux X 150. Dazu Didymus in Demosthenem 4, 60 sqq. Jaeger, Aristoteles 115: „In der milderen Verfassungsform erkennen wir den Gedanken Platons und Dions wieder." A. E. Taylor, Plato 7 ff.

[29]) Bernays a. O. 45 ff. Zu dem was vorhergeht: Athen. XI 508e ff. und Academicorum Index 35 Mekler. — Hier ist zu erinnern, daß die politischen Bestrebungen noch in der Akademie des Arkesilaos lebendig sind: Ekdemos und Megalophanes wirken in ihrer Heimat Megalopolis und in Sikyon als Tyrannenstürzer, in Kyrene als Gründer der εὐνομία. Vgl. Plutarch, Philopoimen 1. Acad. Ind. 116 M. Ja bis in die Spätzeit geht diese politische Tradition. Man denke an Plotins Platonopolis und lese Agathias II 30 über die Auswanderung des Damascius und seiner Gefährten ins Sassanidenreich, weil sie ᾤοντο τὴν Περσικὴν πολιτείαν πολλῷ εἶναι ἀμείνονα. Vgl. auch G. Rudberg, Neuplatonismus und Politik, Symbolae Arctoae 1922, 1 ff.

[30]) S. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. V 500 ff.; Ed. Schwartz, Charakterköpfe I, 1903, 64 ff.; C. Ritter, Platon I, 1910, 136 ff.; v. Wilamowitz, Platon I 531 ff. Vgl. C. M. Bowra, Plato's Epigram on Dion's Death, Am. Journ. Philol. 59, 1938, 394 ff.; H. Herter, Platons Dionepigramm, Rhein. Mus. 92, 1944, 289 ff.

[31]) Zeller, Ph. d. Gr. II 1 [4], 431: „Ein Mißgriff war es nur, daß sich der Philosoph durch die Aussicht auf eine politische Wirksamkeit nach

Syrakus verlocken ließ, und dafür hat er schwer genug gebüßt." Am extremsten Howald, Platons Leben. — Weit richtiger als viele der Neueren urteilt K. F. Hermann, Geschichte und System der platon. Philosophie, 1839, 66 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL V

[1]) S. Verf. Der Große Alcibiades II, 1923, 29. Dazu Staat 394 D. Ges. 667 A. Im Protag. 361 A ist ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων eine Variante des sonst üblichen ὁ λόγος oder οἱ λόγοι. Andere Stellen bei P. Shorey, What Plato Said, 500. Im Theait. 173 C spricht nicht Sokrates, sondern Theodoros: Wir sind Herren über den Logos.

[2]) Über das Verhältnis der Griechen und des Orients zum Buch s. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes II, 1922, 297 ff; R. Harder, Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit, Die Antike 19, 1943, 86 ff; E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948, Kap. 16: Das Buch als Symbol; F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 1922. Buch und Schrift in der Orphik: Euripides Hippolytos 954 πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς, Alkestis 967 Θρήισσαις ἐν σανίσιν τὰς Ὀρφεὺς κατέγραψεν mit Herakleides Pontikos im Scholion. Demosthenes Kranzrede 259 τῆι μητρὶ τελούσηι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες. Platon Staat 364 E βίβλων ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως. Diog. Laert. X 4 über Epikur: σὺν τῆι μητρὶ περιιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγινώσκειν. (A. Dietrich, Kleine Schriften, 1911, 452). Hieran schließen sich die Orakelbücher, Bakis, Sibyllinen. — Zu diesem Kapitel vgl. auch A. Thibaudet, La campagne avec Thucydide[6] 1922, 58 ff. (La Grèce ... la civilisation sans livres"). Thibaudet berührt auch den Phaidros und den Gegensatz von Platon und Platonismus. Zum Folgenden vgl. U. v. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I, 1924, 98.

[3]) Vgl. H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa, 1898, 14.

[4]) Über die umfangreiche Literatur, in der die Erörterung meist mit der Chronologie des Phaidros verbunden ist, s. Th. Gomperz, Griechische Denker II, 1903, 341. 575; L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour 96 ff. Umfassende Darstellung bei v. Wilamowitz, Platon II Kap. 10. Zuletzt G. Rudberg, Isokrates und Platon, in den Symbolae Osloenses 1924. W. Sueß, Ethos, 1910, 34 ff. rekonstruiert aus den angeblichen und wirklichen Gemeinsamkeiten zwischen Isokrates, Alkidamas und Platon das System des Gorgias. Damit wird, was um 380 sinnvoll ist, um ein halbes Jahrhundert zu früh datiert.

[5]) Vgl. Brief VII 343 A ... εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

[6]) Wie denn Isokrates in der Grundforderung, „nichts in der Sache Liegendes zu übergehen" (μηδὲν τῶν ἐνόντων τοῖς πράγμασι παραλιπεῖν XIII 9) genau mit dem stimmt, was bei Platon der junge Phaidros von seinem Meister Lysias rühmt (τῶν ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν 235 B).

[7]) So J. Stenzel in: Die Antike II, 1926, 255.

[8]) S. hierzu Kap. XIII.

[9]) Ausgezeichnet richtig sagt das Scholion zu dieser Stelle: ἐντεῦθεν δηλοῦται διὰ τί ὁ Πλάτων ἐν ταῖς βίβλοις αὐτοῦ μηδὲν διαλέγεται. — Am Schluß des XV. Sokratikerbriefes wird diese Briefstelle mit einem θρυπτόμενος πρὸς τοὺς καλούς φησι zitiert. Das ist willkürlich und kann unsere Deutung nicht bestimmen.

[10]) κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου. Subjekt dazu muß τὸ σπουδαιότατον sein. Vgl. dazu Aristoteles περὶ ζώιων μορίων I, 5, 645 a 25: οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους (nämlich die Naturdinge) τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφε.

[11]) Man vergleiche auch Phaidros 258 A ff., wo aus derselben Gedankenstruktur heraus der Name λογογράφος auf die Gesetzgeber ausgedehnt ist.

[12]) 293 D ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι. 297 B τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σῴζειν τε αὐτοὺς καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν.

[13]) οὐκοῦν ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν 294 C.

[14]) δῆλον ὅτι πᾶσαί τε αἱ τέχναι παντελῶς ἂν ἀπόλοιντο ἡμῖν καὶ οὐδ' εἰσαῦθις γένοιντ' ἄν ποτε διὰ τὸν ἀποκωλύοντα τοῦτον ζητεῖν νόμον· ὥστε ὁ βίος ὢν καὶ νῦν χαλεπὸς εἰς τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν τὸ παράπαν 299 E.

[15]) 295 E γράψαντι καὶ ἄγραφα νομοθετήσαντι. 298 D γράψαντας ἐν κύρβεσί τισι καὶ στήλαις, τὰ δὲ καὶ ἄγραφα πάτρια θεμένους ἔθη. 299 D γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη κείμενα. Vgl. R. Hirzel, Agraphos nomos, Abh. Sächs. Ges. XX, I, 1903, 19.

[16]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Spruch 94: „Reife des Mannes: das heißt den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel."

[17]) Über die Ratlosigkeit der Interpreten unterrichtet die Anmerkung von Adam zu 595 A. Wenn man (mit Zeller II 1 [4], 556 und anderen)

die Episode als Nachtrag deutet, in dem Platon auf kritische Angriffe gegen das zweite und dritte Buch antworte, so ist solches Hinausgreifen aus dem Kunstwerk wie immer ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Demgegenüber versucht G. A. Finsler, Platon und die Aristotel. Poetik, 1900, 227 die immanente Bedeutung der Episode zu erfassen.

[18]) Das ist oft ausgesprochen, z. B. von Eduard Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten I, 1834, 27; Walther, Gesch. der Ästhetik im Altertum, 1893, 169 f.; E. Cassirer, Eidos und Eidolon (Vortr. Bibl. Warburg 1922—23) 26. Vgl. E. Panofsky, Idea (Studien der Bibl. Warburg) I 1924, 1 ff.; Jolles, Vitruvs Ästhetik 51 ff.; B. Schweitzer, Xenokrates von Athen (Königsberger Gel. Ges. 9, 1932, Heft 1) 9 f.; P.-M. Schuhl, Platon et l'art de son temps, 1933; W. J. Verdenius, Mimesis, in: Philosophia Antiqua III, 1949. — Mit unserer im Text vorgetragenen Gesamtauffassung steht fast durchaus in Widerspruch die eingehende Untersuchung von R. G. Collingwood, Plato's Philosophy of Art, in: Mind 34, 1925, 154 ff.

[19]) Vgl. dazu 484 C D, 500 E, Aristoteles Politik VIII 5, 7, 1340 a 36 . . . δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς νέους ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστιν ἠθικός.

[20]) Vgl. Helbig, Zeuxis und Parrhasios, J. f. Phil. 1867, 649 ff. (662: „Sie erscheinen völlig als Männer jener Übergangszeit und erinnern lebhaft an die charakteristischsten und vielseitigsten Vertreter der neuen Richtung, an die Sophisten.") E. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen, 1923, 620 f., 674 ff.

[21]) Vgl. Verf., Die griechische Tragödie und das Tragische, Die Antike I und II, 1925/26.

[22]) Man erwäge das ausgezeichnete und längst nicht ausgeschöpfte Kapitel XIII der Schrift Περὶ ὕψους. — Im Staat 378 E f. sagt Sokrates: Ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷι παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως. Da könnte das „für jetzt" auf eine andere Zeit hinweisen, in der Sokrates doch „Dichter" ist.

[23]) Der Timaios enthält viel von solchem „Spiel", und man liest ihn nicht richtig, wenn man mit R. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus, Stud. Bibl. Warburg 1926, 35, 145 „den Charakter der παιδιά" in dem Dialoge „völlig geschwunden" findet.

[24]) Gesetze VII 803 B ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια. Vgl. I 644 D. Staat X 604 B οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς. Zu unserem Problem s. E. Zeller,

Plat. Stud., 1839, 73; v. Wilamowitz, Platon I 448. 686. I. Bruns, Platos Gesetze, 1880, 93 ff. hielt diese Gesinnung für unplatonisch und dem Philippos von Opus eigen.

[25]) Vgl. zu dem Folgenden die Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας Kap. 15, p. 209 Hermann. Vielleicht hat hierher gehört die Abhandlung περὶ τοῦ γράφειν in dem Schriftenverzeichnis des Xenokrates: Diog. Laert. IV 12.

[26]) Vgl. zu diesem Kapitel den ausgezeichneten Vortrag K. F. Hermanns: Über Platons schriftstellerische Motive (1839), Gesammelte Abhandlungen, 1849, 281 ff. Veraltet ist nur die Periodisierung der platonischen Schriften und abzulehnen oder aufs äußerste einzuschränken ist der Gedanke, als hätten mündliche Vorträge Platons in die ‚Ideenlehre' eingeführt. Die eine Vorlesung des alten Platon „über das Gute" ist etwas für sich und darf nicht verallgemeinert werden. — A. E. Chaignet, Les écrits de Platon, 18, 469 ff. heftet sich an die Schwächen der Hermannschen Ansicht. Seine simplicité naive et gauloise („Platon a écrit parce qu'il lui a plu d'écrire") wird nicht nur der gravité allemande ungenügend scheinen, da A. Thibaudet (s. oben Anm. 2) weit darüber hinausführt. — Wichtig für den Gegenstand von Kapitel V ist H.-G. Gadamer, Plato und die Dichter, 1934, und vieles bei R. Schaerer, La question Platonicienne, Etude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues, Neuchatel, 1938; ferner Ph. Merlan, Platons Form der philosophischen Mitteilung (Hermaion, Fasc. 10), Leopoli 1939; Form and Content in Plato's Philosophy, Journ. Hist. of Ideas 8, 1947, 406 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL VI

[1]) Vgl. hierzu G. Misch, Geschichte der Autobiographie I², 1931, Kap. I; A. v. Blumenthal, Die Schätzung des Archilochos im Altertume, 1922, 7 f.; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 1946, Kap. III; H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 1951, 652, 658.

[2]) Archytas frg. 1 καλῶς μοι δοκοῦντι . . . Diogenes von Apollonia frg. 1 λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι . . . Hippokrates Περὶ ἀέρων cap. 3 ἐγὼ φράσω σαφέως . . . Προγνωστικόν cap. 1 τὸν ἰητρὸν δοκεῖ μοι ἄριστον εἶναι . . . Περὶ διαίτης ὀξέων cap. 2 πολλὰ ἑτεροίως γιγνώσκω ἢ ὡς ἐκεῖνοι ἐπεξήεσαν . . . Hippias frg. 6 ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεὶς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι. Ps.-Hippokrates Περὶ τέχνης c. 1 εἰσί τινες οἳ . . . ἐμοὶ δὲ . . .

[3]) Die Lehrschriften in mehr aristotelischem Stile, von denen — gestützt auf die wichtige Behandlung dieser Fragen durch W. Jaeger,

Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaphysik d. Aristoteles, 1912, 131 ff. — J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, 1 spricht, haben wohl nie existiert. Wenn von der einen Vorlesung des alten Platon verschiedene Bearbeitungen bestanden (Jaeger 141; Stenzel 95), so scheint schon daraus zu folgen, daß es eine genuin platonische Niederschrift, die auch nur den Schülern zugänglich gewesen wäre, nicht gab. Aristoteles Physik 209 b 14 (Πλάτων) ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν spricht auch nicht für Stenzel. Vgl. H. Cherniss, Te Riddle of the Early Academy, 1945, 1 ff.; H. Leisegang, ‚Platon' R.-E. XX 2520.

[4]) E. Buschor im Text zu Furtwängler-Reichholds Griechischer Vasenmalerei III S. 155: „Die führenden Persönlichkeiten haben sich offenbar damals an der Vasenmalerei nicht beteiligt. Aber auch in der Plastik sind sie selten. Auch hier herrscht das gleiche Erlahmen des Tempos. Es fehlt der eigentlich bahnbrechende Impetus, und auch die vereinzelten schönen Reliefs, ja selbst Meister wie Timotheos und Kephisodot, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß zwischen den Schöpfungen der Phidiasschule und den Jugendwerken des Skopas und Praxiteles sich etwas wie ein Tal breitet. Als ob die Kunst den Atem angehalten hätte, während auf anderem Feld ein großer Genius das Antlitz der Antike und der Menschheit umschuf: Platon."

[5]) „Die Umwege sind bei produktiven Naturen sicherlich oft die einzig mögliche Verbindung mit dem Ziele." Franz Marc, Briefe, 1921, 43.

[6]) Für E. Howald, Platons Leben (1923) ist die Begegnung mit Sokrates der erste Bruch der vorgezeichneten Lebenslinie. Damit ist eine Teilansicht Nietzsches verabsolutiert: „Hat ihn doch der böse Sokrates verdorben?" Vorrede zu Jenseits von Gut und Böse. Vgl. K. Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates u. Platon, 1923, 73. 96. — Zu Kapitel VI vgl. A. Diès, Autour de Platon, 1927, Livre II: Socrate; J. Stenzel, ‚Sokrates' R.-E. III A 811 ff; A. K. Rogers, The Socratic Problem, 1933; H. Kuhn, Sokrates, 1934; E. Edelstein, Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates, 1935; V. Martin, Le problème du Socrate historique, Revue de Théol. et de Philos. 1935, 217 ff.; R. Schaerer, La question Platonicienne, 1938, 170 ff.: Le portrait de Socrate; W. Jaeger, Paideia II, 1944, 59 ff. — Es ist ein Grundfehler des bemerkenswerten Buches von O. Gigon, Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern 1947, daß die Dialoge der Sokratiker als Dichtung den sogenannten geschichtlichen Nachrichten gegenübergestellt werden. Gigons Idee von geschichtlicher Wahrheit aber ist orientiert an der Zuverlässigkeit des Aktenstückes — was bleibt dann von Thukydides übrig? — und seine Idee von Dichtung anscheinend an dem was auf englisch *fiction* heißt. So wird das, was man angeblich über den geschicht-

lichen Sokrates weiß, als eine Anreihung verbindungsloser Einzeltatsachen auf einer halben Seite zusammengestellt (S. 64), darunter dies, daß er „ein nicht gerade gewöhnliches Ende im Gefängnis genommen habe" (S. 14). Den Platon aber hat man über den wirklichen Sokrates so gar nicht zu befragen, daß z. B. Sokrates' Haltung als Prytan im Arginusenprozeß Geschichte ist, nicht aber seine Weigerung gegenüber dem Befehl der Dreißig, sich an der Verhaftung des Leon von Salamis zu beteiligen. Warum? Weil über die erste Tatsache auch Xenophon in den *Hellenika,* also einem Geschichtswerk, drei Zeilen hat, die zweite aber zufällig „nur" in der *Apologie* und im *VIIten Brief* erwähnt wird. — Gigon weiß, daß Sokrates eine „Urkraft" ist. Aber wie darf man dann die Frage nach dem geschichtlichen Wesen dieser Urkraft „in entschlossener Resignation" beiseite schieben (S. 14 f.)? Vergesse man doch auch neben den Texten nicht das Zeugnis der plastischen Bildwerke: das Sokrates-Bild hat in der Geschichte des griechischen Porträts einen überaus wichtigen Platz (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker, Basel o. J., 68 f., 82 ff.). Wir wissen sogar etwas darüber, wie Sokrates sich bewegte: βρενθυόμενος καὶ τῷφθαλμῷ παραβάλλων. Diese Charakteristik seines Ganges und seines Blicks hätte doch wohl Platon nicht aus den Aristophanischen *Wolken* (361) in sein *Symposion* (221 B) übernommen, wenn damit nicht etwas von der wirklichen Erscheinung des Mannes getroffen würde. Daß die Wissenschaft der Physiognomik ihren Ursprung an Sokrates anknüpft, hängt auch mit diesen geschichtlichen Tatsachen zusammen. Vgl. Scriptores Physiognomici rec. R. Foerster I, 1893, pp. VII sqq. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos, 1881, 148.

[7]) Falsch also: Horneffer, Plato gegen Sokrates; Fürst S. Trubetzkoy, Hermes 1905, 636 (gestützt auf eine Bemerkung von Wladimir Solowiow); A. Gercke, Eine Niederlage des Sokrates, Neue Jahrb. LVII 1918. Am stärksten hat diesen Gedanken verallgemeinert J. Stenzel, Zur Logik des Sokrates, 95. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, 1917, 10: „Freilich dürfte die sachliche Auseinandersetzung mit dem Problemkreise des Sokrates für Platon stets wichtiger gewesen sein als die literarische Fehde an sich. So bleibt jeder Platonische Dialog eine Auseinandersetzung mit Sokrates selbst." In dieser Ausweitung wird der Gedanke wieder sinnvoll: insofern als jeder Dialog eine Auseinandersetzung des Platon mit sich selbst ist, ist er auch eine mit dem Sokrates in ihm.

[8]) Grote glaubte, daß Platon den Athener der Nomoi mit Sokrates habe identifizieren wollen und es nur darum nicht ausdrücklich getan habe, weil Sokrates, wie allgemein bekannt, nicht in Kreta gewesen sei. (Zitiert bei W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics I, 1924, p. XL.) Dagegen ist zu sagen, daß nicht die Verlegung des Gesprächs nach Kreta die Benennung des Hauptredners nach sich gezogen hat, sondern daß Platon, wenn er Sokrates hätte einführen

wollen, doch wohl imstande gewesen wäre, eine andere Szenerie zu erfinden. Vielmehr ist die Verlegung nach Kreta und die Einführung des Atheners als einheitlicher Schöpfungsakt zu denken.

[9]) Hier zwei Formulierungen statt vieler für die entgegengesetzte Meinung: P. Wendland, Die Aufgaben der platon. Forschung. Nachr. Goett. Ges. 1904, 104: „Sicher verrät dieser Rollentausch Platons klares Bewußtsein für den mit seiner fortschreitenden Entwicklung sich erweiternden Abstand von der sokratischen Begriffsethik und für die Unmöglichkeit, den Sokrates länger zum Träger seiner eigenen Gedankenwelt zu machen." G. Ryle, Plato's Parmenides, Mind 48, 1939, 130: „So slight a part does Socrates play in the Parmenides, Sophist and Politicus . . . that the natural inference would surely be that Plato had discovered that certain important philosophic truths or methods were to be credited not to Socrates but to the Eleatics. Zeno is the teacher now and not Socrates."

[10]) Vgl. L. Couturat, de Platonicis mythis, 1896, 32 ff.; E. Howald, Εἰκὼς λόγος, Hermes LVII, 1922, 63 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL VII

[1]) Goethe am Schlusse des Aufsatzes: Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung (1796), Ausgabe letzter Hand 46, 29.

[2]) Thomas Mann, „Ironie und Radikalismus" in: Betrachtungen eines Unpolitischen, 1918, 587 ff.; Bemühungen, 1925, 56. 137 f.; Lotte in Weimar, 1940, 86 ff.

[3]) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik § 38; Wahlkapitulation zwischen Vulkan und Venus, Kapitel 19. Die wichtigsten Aphorismen Schlegels werden später zitiert werden. In Kierkegaards frühester Schrift Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, Kopenhagen 1841, deutsch von H. H. Schaeder, 1929, wird die Starrheit Hegelscher Begriffsbildung — „das unendliche Nichts der Ironie", Ironie als „die unendliche absolute Negativität" — von einer Fülle tiefer Einsichten des geborenen Ironikers überwogen. Dazu vgl. R. Schottländer, Soeren Kierkegaards Sokratesauffassung, Philosoph. Anzeiger 4, 1930, 27 ff. — Die sokratische Ironie wird von E. Schwartz, Charakterköpfe I, 1903, 51 treffend charakterisiert als „die individuelle Varietät eines echt attischen, auf dem Boden der Demokratie gezüchteten Gewächses". Eben darum kommt das Beste, was die Wissenschaft neuerdings über Ironie gesagt hat, aus dem Land des „understatement": J. A. K. Thomson, Irony, 1926. — Vgl. auch K. Jaspers, Philosophie II, 1932, 284 ff.

[4]) Theophrast ist darum besonders wertvoll, weil er das Sokratesbild hier gänzlich, d. h. offenbar bewußt, ferngehalten hat, aber auch erst dann richtig zu verstehen, wenn man dies erkennt. Man kann das am Gegensatz zu den Eiron-Schilderungen des Aristoteles (Nik. Eth. Δ 13, 1127 a 22 sqq., b 22 sqq.) und des Ariston (vgl. Chr. Jensen, Hermes 1911) bei Philodem περὶ κακιῶν p. 38 Jensen ermessen. Dazu — aber nicht zu Sokrates und Platon — s. W. Büchner, Über den Begriff der Eironeia, Hermes 76, 1941, 339 ff.

[5]) Kierkegaard a. O. S. 48: „Eben weil es das Wesen der Ironie ist, sich nie zu demaskieren, und weil es auf der andern Seite ihr ebenso wesentlich Proteusmäßiges ist, die Maske zu ändern, deshalb mußte sie notwendig dem liebenden Jüngling so viel Leid verursachen. (Anm. Der Ironiker hebt das Individuum aus der unmittelbaren Existenz. Dies ist das Befreiende. Aber dann läßt er es schweben gleichwie der Sage nach der Sarg Muhammeds zwischen zwei Magneten schwebt, dem anziehenden und dem abstoßenden.) Aber wie sie so etwas Abstoßendes an sich hat, hat sie zugleich etwas außerordentlich Verführerisches und Bezauberndes." (S. 39 in Schaeders Übersetzung.)

[6]) Werke XIV 59 ff. In seiner Nachfolge z. B. Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie[5] 78. Hegels Polemik gegen den romantischen Ironiebegriff geht in Wahrheit nur dessen nihilistische Ausartung an. Graf Yorck an Dilthey (Briefwechsel, 1923, 216): „Die Wiederholung des Sokratischen Nichtwissens (durch Plato) keine Ironie — gegen die romantische Auffassung —, sondern reine Wahrheit, da Wissen nach dem griechischen Ingenium ontisch bestimmt." Hier fällt der Gegensatz auf, der zwischen Ironie und Wahrheit gemacht wird. Was wäre — trotz Aristoteles — mehr Wahrheit als eben die Ironie? — Vgl. noch F. Ast, Platons Leben und Schriften, 1816, 100, wo man die Nähe der Romantik merkt. — Über romantische Ironie in Verwandtschaft und Gegensatz zur sokratisch-platonischen spricht M. Brod, Heine, 1934, 289 ff.

[7]) Schriften der Goethe-Gesellschaft XXI, Nr. 1198.

[8]) Prosaische Jugendschriften, hrsg. von Minor, II 392.

[9]) Lyceumsfragment 108, Pros. Jugendschr. II 199. Vgl. Schlegels Athenäumsaufsatz über die Unverständlichkeit, ebenda 386 ff. H. Gundert, Enthusiasmos und Logos bei Platon, Lexis 2, 1949, 46 über philosophische Rede: „Sichtbar wird ihr Enthusiasmos zwar nur in einer Aussage, die selbst enthusiastisch ist, aber wahr ist er nur in der Ironie, mit der der Logos dieser Aussage sich seinem eigenen Zugriff wieder entzieht."

[10]) εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία 76 D. εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα 100 B.

[11]) s. Kapitel III.

[12]) Vgl. O. Apelt, Die Taktik des platonischen Sokrates, Platonische Aufsätze, 1912, 105 f.; vgl. zu dem Kapitel *Ironie* auch Apelts Aufsatz über Platons Humor, ebenda 72 ff. Auch Harald Höffding spricht von Humor bei Platon und ebenso E. Bethe, Die griechische Dichtung, 1929, 258. Aber Humor setzt einen ganz anderen Persönlichkeitsbegriff voraus. Darauf weisen die letzten Sätze bei Kierkegaard, Über d. Begriff der Ironie, übers. v. Schaeder, 275. Dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen II, 1952, 208 ff., über den Humor als „Säkularisierung des christlichen Leidensverständnisses".

[13]) Über Diotima s. W. Kranz, Die Antike 2, 1926, 313 ff.; Hermes 61, 1926, 437 ff.; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, 1939, 142 ff. Ebenda S. 145: „Diotima ist unvergleichlich mehr als Sokrates, so gewiß die mystische Weisheit mehr ist als die selbständige Frage nach ihr." Doch ist nicht zu übersehen, daß Platon uns die Diotima nur durch die ironische Rede des Sokrates zeigt. — Kranz glaubt an die Geschichtlichkeit Diotimas, und der Aufschub der Pest (201 D) klingt in der Tat wie ein geschichtliches Datum (Krüger). Aber auch dann ist „die reale Gestalt der Priesterin für das Werk ohne Bedeutung" (Kranz). — Relief einer Priesterin, attisch, um 420, als Diotima gedeutet: H. Moebius, Jahrb. d. Arch. Inst. 49, 1934, 58; K. Schefold, Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker, 1943, 66.

[14]) Wilamowitz, Platon I 554 konstruiert, was der *Philosophos* hätte enthalten müssen. E. Salin, Platon und die griech. Utopie, 1921, 57 sieht in dem Verzicht auf den *Philosophos* den Beweis, daß das Wesentliche bereits gesagt war. Der *Philosophos* durch den Timaios „verdrängt": W. Theiler, Museum Helveticum 9, 1952, 66 Anm. 7.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL VIII

[1]) Herman Grimm, Goethe[5], 1894, 322: „Die Alten kannten die Landschaft nur als Hintergrund menschlicher Handlungen: der Begriff der Einsamkeit an sich fehlte ihnen." G. Simmel, Rembrandt, 1919, 77: „Die Elemente werden in der Klassik so gestaltet, als ob sie einem typischen Beschauer den in Hinsicht der Charakteristik, Schönheit, Deutlichkeit günstigsten Eindruck hervorrufen sollten . . . . Ein sehr allgemeiner Zug der Mittelmeervölker offenbart sich vielleicht auch hier: ihr Verhalten auf die Gegenwart eines Zuschauers einzurichten." — S. auch F. Schmalenbach, Zur Genealogie der Einsamkeit, Logos VIII, und seinen Leibniz, 1921, 152 ff. Zu Sophokles s. Verf., Die griech. Tragödie u. das Tragische, Die Antike I, 1925, 303. 314. II, 1926, 94.

[2]) Phaidon 73 A. Vgl. Verf., D. Gr. Alc. II 29.

[3]) Vgl. W. Kranz, Das Verhältnis d. Schöpfers zu seinem Werk in der althellen. Literatur, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 1924, 65 ff.

[4]) Vgl. im Allgemeinen R. Hirzel, Der Dialog, 1895. Dazu K. Joel, Gesch. d. ant. Philosophie I, 1921, 773 f. und das Kapitel „Dialog" in v. Wilamowitz' Platon II.

[5]) Zu dem Folgenden vgl. Karl Justi, Die ästhetischen Elemente der platonischen Philosophie, 1860, 9 f.

[6]) Charm. 154 DE. Alkib. I 132 A. Theait. 169 AB. Der Mythos des Gorgias (523 C ff.) enthält eine Fortbildung desselben Anschauungsmotivs.

[7]) Man denke an den metaphorischen Gebrauch von Licht und Dunkel bei Platon, z. B. Phaidros 261 E εἰς φῶς ἄγειν, Nomoi 663 B τὸ σκότος ἀφελών, 788 C φῶς — σκότος, ferner an Brief VII 341 D ἐξαφθὲν φῶς und an das Höhlengleichnis.

[8]) Sehr richtig Proclus in Alcib., Opera Inedita em. Cousin[2] p. 308, 24 sqq. τὰ προοίμια τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων συνᾴδει πρὸς τοὺς ὅλους αὐτῶν σκοπούς, καὶ οὔτε δραματικῆς ἕνεκα ψυχαγωγίας μεμηχάνηται τῷ Πλάτωνι (πόρρω γάρ ἐστιν ὁ τρόπος οὗτος τῆς συγγραφῆς τῆς τοῦ φιλοσόφου μεγαλοφροσύνης) οὔτε τῆς ἱστορίας στοχάζεται μόνης, ὥσπερ τινὲς ὑπειλήφασιν (οὔτε γὰρ πιθανόν ἐστιν οὔτε ὅλως δυνατὸν ἅπαντα ἑξῆς ἀπὸ τῶν γεγονότων ἢ ῥηθέντων λαμβάνεσθαι πρὸς τὴν μίαν τῶν Πλατωνικῶν συγγραμμάτων τελείωσιν). ἀλλ' ὥσπερ καὶ τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ καθηγεμόσι καὶ ἡμῖν καὶ ἐν ἄλλοις μετρίως ὑπέμνησται (wo?) τῆς ὅλης τῶν διαλόγων ἐξήρτηται καὶ ταῦτα προθέσεως.

[9]) v. Wilamowitz, Platon I 181.

[10]) Vgl. Verf., D. Gr. Alc. I 2.

[11]) Deußen, Sechzig Upanischads des Veda 426 hat den Vergleich mit Sokrates. Zur literarischen Form der indischen Dialoge vgl. Oldenberg, Lehre der Upanischaden 148 ff.

[12]) Die Reden Gotamo Buddhos, Mittlere Sammlung, übersetzt von K. E. Neumann, besonders im II. Bde. Vgl. K. Fries, Das philosoph. Gespräch von Hiob bis Platon 75 ff.

[13]) J. Stenzel, Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs, im Anhang der Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, 1917, hat das Problem scharf herausgearbeitet. Vgl. auch R. Hirzel, Der Dialog I 240.

[14]) So z. B. K. F. Hermann, Gesch. u. System etc. I, 354; R. Hirzel, Der Dialog I 240 f. (aus Anlaß des Staats); v. Wilamowitz, Platon I 555 (aus Anlaß des Sophistes). Dagegen P. Wendland, Nachr. Gött. Ges. 1910, 112.

[15]) S. Kapitel V.

[16]) Wille zur Macht § 980. Vgl. W. A. Kaufmann, Nietzsche's Admiration for Socrates, Journ. Hist. of Ideas 9, 1948, 472 ff. — Hierher gehört vielleicht auch Aristoteles Metaphysik α 3, 994 b 32 sqq.

[17]) Verwiesen sei auf Wilhelm von Scholz, Das Schaffen des dramatischen Dichters, Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1914, 377 ff. Der Aufsatz von F. Thiersch, Über die dramatische Natur der platonischen Dialoge, Abh. d. bayr. Akad. 1837, bemüht sich, die fünf Akte des Dramas in die platonischen Dialoge hineinzusehen und kommt so über eine mechanische Betrachtung nicht hinaus. Über die Beziehung zwischen Tragödie und Platon vgl. jetzt H. Kuhn, The True Tragedy, Harvard Studies Class. Philology 52, 1941 u. 53, 1942. — Das alte Buch von James Geddes, An essay on the composition and manner of writing of the ancients, particularly Plato, Glasgow 1748, setzt die antike Stilkritik fort und ist als Dokument einer Liebe zu dem Künstler-Philosophen Platon auch heute nicht ohne Reiz. Gültige Einsichten wird man freilich nicht mehr von dort erwarten. — Wenn F. Gundolf, Goethe, 1925, 488 formuliert: „Der Dialog ist zur Erörterung von menschlichen Gegensätzen die gemäße Gattung, das Drama zur Verkörperung", so würde man weithin Platons geschriebenes Werk zum Drama stellen müssen, wie in dem Goetheschen Gegensatz von „Dichter" und „Gesprächsschreiber" (Die guten Weiber) Platon so gut jenes wie dieses und oft mehr jenes als dieses wäre.

[18]) Es ist noch zu wenig, wenn Duemmler, Proleg. zu Platos Staat 9 = Kl. Schr. I, 1901, 158, unter Bezug auf Staat VI 491 E sagt: ohne eine gewisse Sympathie sei die großartige künstlerische Vollendung dieser Charakterzeichnung nicht verständlich. Sehr gut Alain (Emile Chartier), Idées, 1932, 17: Platon se peint ici tel qu'il aurait pu être, tel qu'il a craint d'être.

[19]) Dionys v. Halik., Epistula ad Pomp. c. 2 (p. 760 R): καὶ πολὺς ὁ τελέτης ἐστὶν ἐν τοῖς τοιούτοις (in solchen Stileigentümlichkeiten) παρ' αὐτῷ, ὡς καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς εἴρηκέ που καὶ ἄλλοι συχνοί· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος. Die andere Überlieferung in De Demosthene c. 5 (p. 967 R) hat freilich καὶ πολυτέλειά τις ἐν τοῖς . . . συχνοὶ πρότερον· . . . Das Wort πρότερον, das nur in diese zweite Fassung paßt, spricht dafür, daß Dionys beidemal verschieden schrieb (trotz Usener-Radermacher und F. Jacoby, FGrHist. 228 B 11).

[20]) Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen, Großherzogin-Sophie-Ausgabe II 6, 302.

[21]) Kapitel VI.

[22]) Kapitel VII.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL IX

[1]) Die Stellen, an denen μῦθος und Ähnliches bei Platon vorkommt, sind gesammelt bei F. Couturat, De Platonicis mythis (Thèse Paris 1896) 3 ff. und W. Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, 1925, 9 ff. (Vgl. dazu Stenzel DLZ 1926, 1139 ff.) Zum Thema dieses Kapitels ist außer den genannten Schriften noch zu verweisen auf J. A. Stewart, The Myths of Plato, 1905; K. Reinhardt, Platons Mythen, 1927; R. Wiggers, Beitr. zur Entwicklungsgeschichte des philosophischen Mythos der Griechen (Diss. Rostock), 1927; P. Frutiger, Les Mythes de Platon, 1930; P. Stöcklein, Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen, Philologus Suppl. 30, 1937; H. W. Thomas, Epekeina, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons (Diss. München), 1938; G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, 1939; P. M. Schuhl, Etudes sur la fabulation Platonicienne, 1947; L. Edelstein, The Function of the Myth in Plato's Philosophy, Journ. Hist. of Ideas 10, 1949, 463 ff.

[2]) Unbeschadet dessen, daß Mythos doch wieder eine Art des λόγος im weitesten Sinne dieses Wortes ist. Wenn Sokrates im Staat 501 E sagt: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγωι, ἔργωι τέλος λήψεται, so scheint damit der mythisch-logische Charakter der Politeia angedeutet, die an beiden Formen des Redens teil hat.

[3]) Staat 377 A τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ.

[4]) Die Polemik des Kolotes gegen die platonische Mythendichtung und die neuplatonische Verteidigung des Meisters ist lehrreich: Macrobius in Somnium Scipionis I 2; Proclus in Rem publ. II 105 sqq. Kroll.

[5]) Besonders deutlich in diesem Sinne Politikos 268 D—269 C. 271 A. 272 CD. Aber auch Tim. 21 D. 22 C. Symp. 190 B.

[6]) Dies bleibt richtig, auch wenn ganz allgemein der primitive Mensch als γυμνὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄστρωτος καὶ ἄοπλος im Protagoras 321 C 5, als γυμνὸς καὶ ἄστρωτος im Polit. 272 A 5 bezeichnet wird. Diese Beziehung ist merkwürdig. Soll Sokrates als der ursprüngliche Mensch bezeichnet sein? — Zu den Sokrateszügen an Eros s. L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour § 154.

[7]) Daß der Mythos, so wie er bei Platon steht, auf Protagoras zurückgehe, hat die scharfsinnige und gelehrte Dissertation von Dickermann, De argumentis quibusdam ... e structura hominis et animalium petitis (Halle 1909) nicht erwiesen. Erwiesen ist, daß das platonische Märchen mitten inne steht in einer breiten Erörterung über die mannigfaltige und zweckmäßige Bildung der Geschöpfe und über das Werden der menschlichen Zivilisation. Aber nicht einmal einheitlichen Ursprungs braucht dies alles zu sein, und es sind entschieden unprotagoreische Züge darin. Denn mag man auch W. Uxkull-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren, 1924, 20 — der das von Dickermann Dargelegte übernimmt und ausweitet — die mythische Einkleidung als für Protagoras möglich zugeben, so kann man sich doch ungefähr ausrechnen, wie die Entstehung der Religion bei ihm hätte aussehen müssen. Und nun lese man bei Platon: der Mensch glaubt wegen der Verwandtschaft mit der Gottheit (!) allein von allen Lebewesen an Götter und gründet Altäre und Götterbilder (322 A). Erkennt man einmal, wie unprotagoreisch das ist, so wird man doch Zweifel bekommen, ob der göttliche Ursprung der ἔντεχνος σοφία und der πολιτικὴ ἀρετή wirklich ganz auf Kosten der Einkleidung gesetzt werden kann. Er steht durch den Satz ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας mit dem Ursprung der Religion in Verbindung. Für Protagoras bleibt damit sehr wenig von dem übrig, was Uxkull a. a. O. ihm vindiziert, am wenigsten die „Begründung der Wissenschaft von der menschlichen Urgeschichte".

[8]) Diels Vorsokratiker 28 [18] A 35.

[9]) ἐπειδὴ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως Pr. 320 D ~ ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελειώθη Pol. 272 D. γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον Pr. 321 C ~ γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι Pol. 272 A. πόλεις οὐκ ἦσαν Pr. 322 B ~ πολιτεῖαι οὐκ ἦσαν Pol. 271 E. ἀπώλλυντο ὑπὸ τῶν θηρίων Pr. 322 B ~ διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν (sc. τῶν θηρίων) Pol. 274 B. Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν Pr. 322 C ~ θεὸς ... κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς ... Pol. 273 D. Προμηθεὺς ... κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί Pr. 321 C ~ πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέως, τέχναι δὲ παρ' Ἡφαίστου καὶ τῆς συντέχνου Pol. 274 C. — Uxkull a. a. O. 18 notiert die letzte dieser Übereinstimmungen und deutet sie fälschlich so, daß Platon in beiden Dialogen die gleiche Schrift, nämlich die des Protagoras, verwendet habe.

[10]) Man wird diesem Mythos ebensowenig gerecht, wenn man mit Schleiermacher, Platons Werke I 1 [2], 233 und vielen anderen nur Widerplatonisches in ihm findet, wie wenn man ihn mit dem Sophistenfreund Grote, Plato II 47 für even superior to any other fable of Plato erklärt. O. Gigon, Studien zu Platons Protagoras, in: Phyllobolia für P. Von der Mühll, 1946, 124 ff., findet „Bruchstücke verschiedenster

Herkunft in den Mythos eingebaut" und bemüht sich alles möglichst disparat erscheinen zu lassen.

[11]) Aus der Literatur über den Aristophanes-Mythos, über orphische, babylonische, indische Parallelen und über mögliche Einflüsse: K. Ziegler, Menschen- und Weltenwerden, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. etc., 1913, 529 ff.; A. Goetze, Zeitschr. f. Buddhismus 4, 1922; Wilamowitz, Platon I, 370; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient Chap. V; J. Kerschensteiner, Platon und der Orient, 1945, 147 ff.

[12]) Kap. III.

[13]) Daß ἀνάμνησις ein halbmythischer Begriff ist, nicht ein rationaler Lehrbegriff, wofür er in der Philosophiegeschichte meistens gilt (z. B. E. Zeller, Philos. d. Gr. II 1 [4], 835), führt Couturat a. O. aus. Wenn er dann freilich das Mythische rationalistisch auflöst, so ist auf Hegel, Werke XIV 211 f., zu verweisen: „Wir sehen hier (nämlich im Phaidros), in welchem Sinn Platon von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht. Er sagt ausdrücklich, daß dies nur in Gleichnissen und Ähnlichkeiten gesprochen sei ..." Damit wird ein ‚logisches' Ausdeuten der Anamnesis — sie ist ja in der Tat die Voraussetzung alles λέγειν — nicht etwa verwehrt (vgl. z. B. R. Hönigswald, Philos. d. Altert. 180). Doch muß sich die Deutung davor hüten, das Mythische als „eine nicht unbedenkliche Abbiegung vom Logischen ins Psychologische" (Natorp, Platos Ideenlehre 35) abzustreifen. Vgl. hierzu auch A. Koyré, Introduction à la lecture de Platon, 1945, 35, wo der mythische Charakter anerkannt, aber ein Gegensatz zwischen mythisch und ernsthaft statuiert wird. — Vom Begriff der „Existenz" aus ist der Frage beizukommen. Vgl. Kap. XII.

[14]) Schematisch und wenig ergiebig ist die Vergleichung bei Olympiodor In Phaed. p. 228, 25 sqq. Norvin: τριῶν δὲ οὐσῶν νεκυιῶν ..... ἥδε μὲν (die des Phaidon) περὶ τῶν τόπων μᾶλλον ποιεῖται τὸν λόγον, ἡ δὲ ἐν Γοργίᾳ περὶ τῶν δικαζόντων, ἡ δὲ ἐν Πολιτείᾳ περὶ τῶν δικαζομένων.

[15]) Der Ausdruck „Seelenwanderungslehre" sei ausdrücklich abgelehnt, da, wenn irgend etwas, als das Ergebnis unserer Auseinandersetzung dieses bezeichnet werden darf, daß Platon von so etwas wie Seelenwanderung keine Lehre hat. Daß der Gorgias auf diese „Lehre" überhaupt nicht Bezug nehme, ist verbreitete Ansicht (z. B. H. v. Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, 1914, 163); sie wird im Text zu widerlegen versucht. Doch hat das Gegenargument auf H. W. Thomas, Epekeina, 1938, 71 keinen Eindruck gemacht.

[16]) Proclus In Rem publ. II 105, 2 Kroll: τούτων δὲ ἐφ' ἑκάτερα τῶν λόγων τεταγμένων ἡ περὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως θεωρία τὴν μέσην ἀπείληφε χώραν.

[17]) Vgl. Kapitel IV und XIV.

[18]) ἐπειδὴ ἀγένητόν ἐστιν καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι ~ Parm. ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστι. οὔποτε λήγει κινούμενον ~ Emped. ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει. οὔτε ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν ~ Parm. οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη. πᾶσαν γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι ~ Parm. τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται. Alkmaion: v. Wilamowitz, Platon I 456, 459. „Diese Vorstellungen stammen aus der Gedankenwelt der Vorsokratiker", J. Stenzel, Ζῷον und κίνησις, 13. Vgl. K. Reinhardt, Platons Mythen 83 f.

[19]) Über diese Beziehungen am ausführlichsten v. Arnim, Platos Jugenddialoge und Phaidros 156 ff. Anders, aber doch wohl nicht richtig, A. K. Rogers, The Socratic Problem, Appendix C. Vergleich der Seele mit einem Wagen: Ps.-Isocr. Demonicea 32. Die Verwandtschaft der zum überhimmlischen Raum aufstrebenden Seelengespanne mit dem zur Göttin Wahrheit emporfahrenden Gespann des Parmenides (Natorp, Platos Ideenlehre 72) ist schon im Altertum gefühlt worden. Denn Sextus Adv. mathematicos VII 112 interpretiert das Parmenidesproömium im Gedanken an Platon. Vgl. Reinhardt, Parmenides 33.

[20]) Über das astronomische Element des Phaidros und die damit eingeschlagene Richtung auf den Timaios vgl. Stenzel, Ζῷον und κίνησις; v. Wilamowitz Platon I 456; v. Arnim 174 ff.. Boeckh, Philolaos, 1819, 105 ff., hatte diese Besonderheit des Phaidros als Einwirkung der sehr unsicheren Größe ‚Philolaos' gedeutet. Daran bleibt, wenn man von dem Namen absieht, dennoch etwas Richtiges. K. Kerenyi, Astrologia Platonica, Archiv für Religionswissenschaft 22, 1923, 24, faßt den Ausdruck ἄρχοντες im astrologischen Sinn und die zwölf Götter als Zodiacusgötter. Dagegen J. Kerschensteiner, Platon und der Orient 183 ff.

[21]) Adam zu Staat 615 A macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dort die 1000jährige Periode nicht die 100jährige Lebenszeit in sich beschließt, während im Phaidros der ganze Zwischenraum von Geburt zu Geburt auf 1000 Jahre berechnet wird. Vielleicht ist dieser Unterschied, so wenig Platon über ihn reflektiert haben mag, bedeutsam im Sinne unserer Darlegung. — Vgl. zu diesem und dem Folgenden v. Arnim a. O. 168 ff.

[22]) Über den Zusammenhang dieser Stufen mit den Stufen der Staats- und Seelenverfassungen in der Politeia vgl. v. Arnim 167.

[23]) Vgl. v. Arnim 211 ff., der nur darin irrt, daß er das Motiv im Phaidros für äußerlich eingefügt hält. Es ist ja die ἐρωτικὴ μανία, die in ihren höchsten Stufen zum εἶδος führt, und der φιλόσοφος ist mit dem φιλόκαλος oder μουσικὸς καὶ ἐρωτικός (vgl. μουσικῶς ἐρᾶν Staat III 403 A) zuletzt identisch (248 D).

[24]) Hier ist eine Textänderung nötig: 251 A 1 ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων kann nicht richtig sein. Denn nicht jeder ἀρτιτελής braucht πολυθεάμων zu sein und umgekehrt, ebenso wie in 250 E 1 ὁ μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος steht. Am treffendsten wäre auch an unserer Stelle ἢ statt des zweiten ὁ. Und so steht es im Papyrus Oxyrhynch. 1016.

[25]) Über die Zusammenhänge von Eros und Seele, die ja beide „Mittleres" sind, vgl. E. Hoffmann, Platons Lehre von der Weltseele, Sokrates 1915; ders., Methexis und Metaxy, Sokrates 1919. Vgl. auch oben Kap. II S. 43 ff.

[26]) Über die systematische Schichtung, die hier verborgen liegt, vgl. v. Arnim, a. O. 215 f.

[27]) Zum Folgenden s. Kapitel I, besonders S. 25 ff.

[28]) Vgl. R. Reitzenstein, Studien z. antiken Synkretismus, Bibl. Warb. 1926, besonders Kap. I und IV; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient, 1945, Kap. X.

[29]) Zum Mythos des Timaios vgl. — außer den Kommentatoren — E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter, Bibl. Warb. 1923/4, 60 ff.

[30]) Daß nicht Kritias der „Tyrann" Gesprächsperson ist, sondern dessen Großvater, hat J. Burnet, Greek Philosophy I 338 gezeigt. Vgl. auch A. E. Taylor, Commentary on Plato's Timaeus, 1928, 23 ff.

[31]) Ficino zum Kritias: Plato noster officiosissimus patriae suae filius laudavit eam in Menexeno ex rebus contra orientales, laudat rursus in Critia ex rebus contra occidentales. Atque utrobique . . . commonefacit omnes ne patriae sint ingrati.

[32]) Vgl. hierzu J. Kerschensteiner, Platon u. d. Orient 187 ff.

[33]) Kr. 109 B θεοὶ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον. ~ Pol. 271 D κατὰ τόπους . . . ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων παντ' ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Kr. 109 B κατοικίσαντες, οἷον νομῆς ποίμνια, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον. ~ Pol. 271 D τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες. Kr. 109 C ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες οἷον οἴακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων. ~ Pol. 272 E. ὁ κυβερνήτης οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος. Kr. 121 A ἐπεὶ δ'ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραννυμένη, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει, τότε ἤδη τὰ παρόντα φέρειν ἀδυνατοῦντες ἠσχημόνουν. ~ Pol. 273 B τούτων αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον . . . ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι . . . σμικρὰ μὲν τἀγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον ἀφικνεῖται.

[34]) L. Campbell, Introduction to the Statesman, The Sophistes and Politicus of Plato, p. XXVIII glaubt bei der Betrachtung des Mythos auf diese Züge Wert legen zu müssen: The chief motive of the fable is to recall the mind from resting in a mere abstract ideal. „We are not living in the golden age": that is, in forming our conception of true statesmanship we must take account of the imperfect conditions of the actual world. Richtig, wenn auch etwas einseitig.

[35]) Vgl. 270 B τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται φέρεσθαι, τοτὲ δὲ ἐπὶ τἀναντία. ~ Emp. frg. 17, 1 τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ . . . 269 C οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον. ~ Emp. frg. 17, 25 τὴν οὔτις . . . δεδάηκε θνητὸς ἀνήρ. σύ δ' ἄκουε 272 D ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελειώθη ~ Emp. frg 30 αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο . . . Das letzte Paar schon verglichen von Campbell z. d. St. Zu der Möglichkeit orientalischer Vorbilder vgl. Reitzenstein, Synkretismus, besonders Kap. 2; J. Bidez, a. O. Kap. 9; J. Kerschensteiner, a. O. 103 ff. Daß in Polit. 270 A μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν ebenso wie in den Gesetzen 896 E auf den persischen Dualismus geblickt werde, ist sehr einleuchtend. Was die sachlichen Übereinstimmungen mit solchen eschatologischen Vorstellungen anlangt, wie sie Reitzenstein — nach A. Olrik, Ragnarök, 1922, 385 ff. — aus dem Mahabharata und dem persischen Bahman-Yast, ferner aus orientalischen und nordischen Märchen beibringt, so ist von Platon her Folgendes zu sagen: In jenen Eschatologien wird die Verkehrung aller Norm und das kommende Weltende dadurch anschaulich gemacht, daß Größe und Lebensdauer der Menschen abnimmt. Reitzenstein hat Hesiod Erga 181 εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσι wohl mit Recht diesem Zusammenhange eingereiht. Aber Platon hebt sich von alledem fühlbar ab. Bei ihm wird ja die Zeit der Vollkommenheit, in der der Gott das Steuer der Welt hält, dadurch bezeichnet, daß eben damals alles umgekehrt gewesen sei wie heute: die Menschen kommen fertig auf die Welt und werden immer jünger. Man muß also deutlicher machen als es bei R. geschieht, daß, wenn ein Zusammenhang vorhanden ist, Platon mindestens den Sinn dieser Dinge gänzlich umgekehrt hätte. Denn es stimmt, soweit ich sehe, weder das Motiv noch die Verwendung. Am ehesten möchten die großen Perioden ganz allgemein mit dem Orient zu verbinden sein. (Über die vier indischen Yugas (Weltalter) s. Chr. Lassen, Indische Altertumskunde I 2, 1874, 499. „Daß das System schon vor Alexander geläufig gewesen sei, läßt sich durchaus nicht behaupten" nach dem — mündlichen — Urteil Geldners.) Doch wäre, damit wir über „Beeinflussungen" und „Abhängigkeiten" hinauskommen, sofort zu fragen, welchen Sinn diese Periodik hier und dort hat.

[36]) Hegel, Werke XIV 189.

[37]) Vgl. aus der neuplatonischen Polemik gegen Kolotes (s. Kap. IX Anm. 4) Macrobius in Somn. Scip. I 2, 17: De diis autem et de anima non frustra se nec ut oblectent ad fabulosa convertunt, sed quia sciunt inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui. Quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Vgl. auch den Neuplatoniker Sallustius Περὶ θεῶν καὶ κόσμου ed. Nock Kap. 3 (περὶ μύθων): ἔξεστι δὲ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νοῶν κρυπτομένων.

[38]) Auch J. A. Stewart, The Myths of Plato 18 ff., ist in ähnlichem Zusammenhang auf den Brief Dantes und die entsprechenden Auseinandersetzungen des Convito zu sprechen gekommen, hauptsächlich, um Platons Mythen gegen Allegorien abzusetzen.

[39]) Phaidros 229 B ff. Staat II 378 D. Was dort ὑπόνοια heißt, ist später ἀλληγορία, vgl. Plutarch De aud. poet. 19 E. Eine Geschichte der Interpretation müßte mit weitem Umblick mindestens über die klassische, jüdische und christliche Literatur einmal geschrieben werden. Vgl. dazu R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, 1950, in: Glauben und Verstehen II, 1952, 211 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL X

[1]) G. M. A. Grube, Plato's Thought, 1935. P. Shorey, Proceedings of the Sixth Internat. Congress of Philosophy, 1927, 577. Überweg-Praechter, Grundriß d. Geschichte d. Philosophie, 1926.

[2]) J. A. Stewart, Plato's Doctrine of Ideas, 1909. H. Friedemann, Platon: Seine Gestalt, 1914.

[3]) H. Cherniss, The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, American Journ. Philol. 57, 1936, 445 ff. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [5], 1910, 76 ff.

[4]) W. Lutowslawski, The Origin and Growth of Plato's Logic, 1897.

[5]) W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus, Gifford Lectures 1918.

[6]) R. Hönigswald, Die Philosophie des Altertums, 1917.

[7]) J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, 1917, 13; Plato's Method of Dialectic, 1940, 36 f; Metaphysik d. Altertums, Handbuch d. Philosophie 1929, 101; Die Antike II, 1926, 235 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XI

[1]) Vgl. zu dieser und den folgenden Etymologien E. Boisacq, Dictionnaire étymol. de la langue grecque, éd. 4., Heidelberg 1950.

[2]) Etym. Magnum τὸ μὴ λήθῃ ὑποπῖπτον. Etym. Gudianum παρὰ τὸ λήθω. Hesych ἀληθεῖς οἱ μηδὲν ἐπιλανθανόμενοι. Sextus Adv. Log. VIII § 8 ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην. Olympiodorus in Phaedonem ed. Norvin p. 156, 15 (ἐκ τῶν τοῦ Χαιρωνέως) ὅθεν καὶ ἡ ἀλήθεια τὸ ὄνομα δηλοῖ λήθης ἐκβολὴν εἶναι τὴν ἐπιστήμην. Vgl. dazu R. M. Jones, The Platonism of Plutarch, Dissert. Chicago 1916, 101 [68].

[3]) Man vergleiche die Artikel ἀληθής, ἀλήθεια u. s. f. in den Lexica von Liddell-Scott und Passow-Crönert, ferner den ausgezeichneten Artikel in R. Kittel, Theologisches Wörterbuch I 239 f. Sehr umsichtig ist die Göttinger Doktorarbeit von W. Luther, Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum, Borna 1935, die nur zu sehr in der Heideggerschen Nachfolge steht.

[4]) Über die Stelle M 433 γυνὴ χερνῆτις ἀληθής oder ἀλῆτις siehe Luther a. a. O. 24. Vgl. Leaf z. d. St. und H. Fränkel, Die Homerischen Gleichnisse 58 f. Wer für die Lesart ἀλῆτις eintritt, muß sich fragen, ob nicht der Reimklang χερνῆτις ἀλῆτις diese Lesart sehr unwahrscheinlich macht. ἀληθής scheint zu ἐπ' ἴσα (vgl. ἰσάζουσα) zu passen, während ἀλῆτις bloß schmückend wäre.

[5]) Parmenides: Vorsokr. 28 [18] B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι „Denn dasselbe ist Denken und Sein": Diels-Kranz. „Denn Eines und dasselbe ist Erkennen und Sein": K. Riezler, Parmenides, 1934, 29. „For it is the same thing that can be thought and that can be": F. M. Cornford, Plato and Parmenides, 1939, 31 ff. „Dasselbe kann gedacht werden und sein": U. Hölscher in: Varia Variorum, Festgabe für K. Reinhardt, 1952, 79 f. Vgl. auch H.-G. Gadamer ebendort 64 und H. Fränkel, Dichtung und Philosophie d. früheren Griechentums, 1951, 457 f. Sicher scheint mir dies: Bei dem Ontologen Parmenides heißt ἔστιν oder ἐστίν nicht „kann" sondern „ist". Andrerseits wird wahrscheinlich mit der Deutung als „Kopula" der Sinn von ἐστίν zu sehr geschwächt. Vielleicht also: „Denken ist, und Sein ist, und dasselbe ist beides." (Die Stellung von τε ist durch den Vers erzwungen.)

[6]) oder eher Nicht-wissen? Vgl. O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, 1935, 6.

[7]) Die Seitenzahlen im Folgenden beziehen sich auf Heideggers Schrift *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947.

[8]) Dreierlei wird vorbeigetragen: Gegenstände, Menschenbilder und Tierbilder. H.'s Übersetzung hat neben wirklichen Verdiensten manches, war nicht nur seltsam sondern falsch ist.

[9]) Siehe Kapitel I. — Zum Folgenden vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Festschrift für E. Husserl, 1929, 71 ff. Dort auf S. 98: „Eigens ausgesprochen ist die Transzendenz in Platos ἐπέκεινα τῆς οὐσίας."

[10]) Vgl. zu den Schwierigkeiten von Θ 10: W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912, 50 ff. und W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics II 273 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XII

[1]) Procli Philosophi Platonici Opera Inedita . . . . . secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin, Parisiis 1864, p. 308 sqq.

[2]) Über Dialog und Existenz siehe die Bemerkung von E. Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, 1945, 22 und, ohne daß bei ihm das Wort Existenz fällt, J. Stenzel, Zum Aufbau des platonischen Dialogs, Festschrift für Karl Joël, 1934, 234: „Indem er (Sokrates) hinter der Wahrheit zurückzubleiben zugibt und den ewigen Vorsprung der Wahrheit anzuerkennen alle seine Mitunterredner zwingt, macht er die Kraft der philosophischen Wahrheit in einem Grade fühlbar wie keine spätere Form des Philosophierens." R. Schaerer, La question Platonicienne, 1938, 202: „L'artiste pur crée des oeuvres fermées . . . . Les dialogues sont, au contraire, des oeuvres ouvertes . . . . ."

[3]) Über Spiel und Ernst siehe Kapitel V, über Ironie Kapitel VII.

[4]) Zum Folgenden: Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, deutsch von H. H. Schaeder, 1929, und Gesammelte Werke VI 8 ff. 239. Vgl. dazu R. Schottländer, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung, Philosophischer Anzeiger 4, 1930, 27 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XIII

[1]) Allerdings verzeichnet Bluck fast nur die Ansichten derer, die die Briefe herausgegeben, übersetzt und kommentiert haben. Auch so fehlen in Blucks Übersicht, die von Ritter (1910) bis Pasquali (1938) geht, die Übersetzungen von G. Rudberg (1921) und von W. Andreae (1923) sowie die Ausgabe von R. G. Bury (1929). — Vgl. zu Kapitel XIII J. Geffken, Griech Literaturgesch. II, 1934, 159 ff. und Anmerkungen 56 ff., 134 ff.; H. Leisegang, ‚Platon' (1950), R.-E. XX 2522.

[2]) F. Dornseiff, Echtheitsfragen der antik-griechischen Literatur, 1939, 31 ff. Einige Jahre vorher hatte Dornseiff, Platons Buch Briefe, Hermes 69, 1934, 223 ff., den Briefroman dem Platon selbst zugeschrieben.

[3]) G. Müller, Die Philosophie im pseudoplatonischen VII. Brief, Archiv für Philosophie 3, 1950, 251 ff., findet auf Grund von Misinterpretationen (Brief VII 341 AB, 345 A-C), und weil er die Ironie verkennt, „eine im Platon ungewöhnliche Psychologie" und stützt seine Kritik an 342 E 1 auf eine fragliche Textvariante (ἁμῶς γέ πως statt ἄλλως γέ πως). Der Skepsis über die Elemente des Denkens spricht M. das Heimatsrecht in der Platonischen Philosophie ab, wo doch L. Stefanini, Platone I, 1932, in den Abschnitten III und IV seiner Introduzione ausführt, wie tief gegründet diese „Skepsis"in Platons Denken ist. Der „Logos" ist trotz M. ganz etwas andres als „lediglich Lautphänomen", die dritte Stufe (εἴδωλον) steht nicht notwendig höher als die zweite (λόγος), aber beide sind nötig, um die vierte — z. B. die Wissenschaft vom Kreise — zu erreichen. Statt in 342 B einen „unentschuldbaren Wegfall der dianoetischen Sphäre" zu finden, sollte man feststellen, daß die vier Erkenntnissphären im Brief nicht wie in Staat VI scharf von einander geschieden sind. Über die ergreifende Briefstelle (328 B ff.), in der der innere Kampf um die endliche Entscheidung dargestellt wird, urteilt M., dies sei das Denken eines Militärs — um nur einige Punkte zu berühren und von den Athetesen in Staat V und VII zu schweigen.

[4]) In Amerika geht von Shorey eine bemerkbare Wirkung aus. Sonst verstünde man nicht, wie H. Cherniss, The Riddle of the Early Academy, 1945, 5 schreiben konnte: „... and for the sake af those who, like Professor Burnet, believe the Epistles to be genuine ...", worauf dann Stellen aus Brief VI und VII zitiert werden. (Oder man sehe G. Boas in Philos. Review 1948, 453 ff.; dagegen R. St. Bluck in Philos. Review 1949, 503 ff.). In Frankreich scheint die Skepsis Robins weiter zu wirken: vgl. P. Chantraine, Rev. de Philol. 18, 1944, 210 f., während V. Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, 1947, die philosophische Stelle des VII. Briefes zum Ausgangspunkt seiner Interpretation nimmt. O. Gigon, Sokrates, 1947, hätte über Platons Selbstbiographie nicht völlig geschwiegen, wenn er Brief VII anerkennte. Dem gegenüber wiederum G. Méautis, Platon vivant, 1950: ... un document d'une valeur unique. A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, 1950, hält Brief VII und VIII für echt, II für sûrement fausse. Ebenso W. Theiler, Gnomon 14, 1938, 625 ff.

[5]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II 1 [4], 474 ff.

[6]) Vgl. F. Egermann, Die platonischen Briefe VII und VIII, Diss. Berlin 1928. Dazu Wilamowitz, Gnomon 4, 1928, 361 ff.; G. Hell, Hermes 67, 1932, 295 ff.

[7]) Vgl. H. Gomperz, Platons Selbstbiographie, 1928; H. Weinstock, Platonische Rechenschaft, 1936.

[8]) Brief II wird für unecht gehalten von Wilamowitz (1919), Howald (1925), Souilhé (1926), R. G. Bury (1929), A. K. Rogers (1933), Glen R. Morrow (1935), Pasquali (1938), Theiler (1938), Festugière (1950); für echt von E. Salin (1921), A. E. Taylor (1926), Novotny (1930), Harward (1932), Bluck (1947 und 1949), Leisegang (1950). Ein so besonnener Forscher wie C. G. Field, Plato and his Contemporaries, 1930, 197 ff., gesteht, daß er den Abschnitt 312 D—313 A „nicht schlucken könne".

[9]) Dasselbe Motiv schon vorher, 312 B, und dann im Brief VII 345 B. J. Souilhé (Platon XIII, 1926, 1 p. LXXX) liest es als Ironie in Brief VII, als ernst genommen in Brief II, der darum eine Fälschung sein muß.

[10]) Siehe die antiken Zitate bei F. Novotny, Platonis Epistulae, Brno 1930, 91. — Vielleicht ist καλὸς καὶ νέος eine Wortverbindung die gegeben war wie etwa νέος καὶ ἁπαλός (vgl. Ast s. v.). Für die Nähe von νέος und καλός s. Phaidros 278 E, herangezogen von Howald, Die Briefe Platons, 1923, 188. Eine noch bessere Analogie liefert Hermippos bei Athenaios XI 505 E: Gorgias habe Platon genannt καλὸν καὶ νέον τοῦτον Ἀρχίλοχον. — Vgl. zu der Briefstelle und zur Echtheit des Briefes E. Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921, 268.

[11]) L. Stefanini, Platone I, 1932, p. XXX; J. Souilhé, Platon XIII, 1 p. LXXIX; G. L. Morrow, Studies in the Platonic Epistles, 1935, 106.

[12]) Für die Echtheit von VI traten ein: A. Brinckmann, Rhein. Mus. 66, 1911, 226 ff. und W. Jaeger, Entstehungsgeschichte der Metaphysik d. Aristoteles, 1912, 33 ff.; Aristoteles, 1923, 112 ff. Ich bin überzeugt, daß sie recht haben. Nur würde ich zu Jaegers Worten von der „durch Brinckmanns schlagende Beweisführung feststehenden Echtheit" den methodischen Vorbehalt machen, daß nur Unechtheit schlagend erwiesen werden kann. — Wie eilfertig ein so verdienstvoller Gelehrter wie Shorey manchmal urteilt, dafür sei auf seine Athetese des VI ten Briefs verwiesen (Class. Philol. 10, 1915, 83). Sie beruht auf einem sprachlichen Mißverständnis. φημ' ἐγὼ καίπερ γέρων ὤν (322 D) gehört deutlich zu dem was folgt, nicht zu dem was vorhergeht. Denn der Satz läuft so: Ἐράστωι δὲ καὶ Κορίσκωι . . . φημ' ἐγὼ . . . προσδεῖν σοφίας. Also hat γέρων ὤν mit σοφίαι τῆι καλῆι gar nichts zu tun, und den *senile eroticism* hat Shorey hineingelesen. Man möge danach bemessen, welcher Wert seinen Urteilen wie *silly sentence* und *foolish equivocation* beizumessen ist. Gegen die Textänderung Jaegers, Aristoteles 178 [1], und Novotnys, Platonis Epistulae 131 sqq., ist einzuwenden, daß das Participium seinen guten Sinn hat, wenn es mit dem was folgt zusammen gelesen wird: wenn ich auch alt bin, so weiß ich doch und spreche es hiermit aus, daß man realpolitisch sein muß, vorsichtig und abwehrbereit. Der Satz ist ironischer gefärbt

als Apelt, Howald, Souilhé oder Post (s. Novotny a. a. O. 131) ihn zu verstehen scheinen.

[13]) Meier-Schömann-Lipsius, Der attische Prozeß II, 1883-87, 628 ff.

[14]) Mit derselben Kürze und Allgemeinheit ordnet Aristoteles Nik. Ethik E 3, 1129 b 222 an: man dürfe nicht schlagen und nicht böse Rede führen, μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν.

[15]) Nach Blass, Post und Novotny seien es die Olympien von 364, der Brief sei also vor der dritten Reise geschrieben. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums V, 1902, § 988, und J. Harward, The Platonic Epistles, 1932, 167, datieren ihn ins Jahr 360. Auf jeden Fall kann er nur wenig später geschrieben, oder, wenn er eine Fiktion ist, als geschrieben gemeint sein.

[16]) C. G. Field, Plato and his Contemporaries, 201; A. K. Rogers, The Socratic Problem, 181 ff. Zum Folgenden genüge der Hinweis auf Plotin, Enn. V 1,8 („Ici comme partout ailleurs, il cite de mémoire", P. Henry, Etudes Plotiniennes I, 1938, 137); VI, 7, 42; Proclus In Rem publicam I 287, 11 Kroll; In Timaeum I 356, 8; 393, 19 Diehl.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XIV

[1]) Dieses Kapitel erschien zuerst im Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 29, 1914, 98 ff. Unabhängig davon ist E. Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, 1923, 184 ff., über den Phaidonmythos wesentlich zu denselben Ergebnissen gekommen. — Vgl. zu Kap. XIV ferner F. Gisinger, ‚Geographie' in R.-E. Suppl. IV 577; A. Rey, La Science dans l'antiquité II, 1933, 425 ff.; J. O. Thomson, History of Ancient Geography, 1948, 110 ff. und hierzu die Besprechung von A. W. Gomme, Journal Hell. Stud. 71, 1951, 261 f., aus der ein Satz zitiert sei: On some points I am inclined to doubt his (= Thomson's) judgment, as on Plato's „positive contempt for observation upon which natural science rests". Wie Gomme, nur noch stärker, A. E. Taylor, Comment. on Plato's Timaeus, 1928, 417.

[2]) S. Kap. I S. 29 und Kap. IX S. 197 f.

[3]) Gegen E. Franks Versuch (a. O. Beilagen V und VI), die Lehre von der Kugelgestalt dem Parmenides abzusprechen (so auch W. A. Heidel, The Frame of the Ancient Greek Maps, 1937, 70 ff.), ist Folgendes einzuwenden: 1) Theophrast braucht für den Erdkörper des Parmenides den Ausdruck στρογγύλος (Vorsokr. 28 [18] A 44). Dieser bedeutet bei Aristoteles, wenn er von Körpern spricht, immer sphärische oder sphäroide Gestalt. 2) Nach Theophrast sei Parmenides der

erste gewesen, der der Erde diese Form zugeschrieben habe. Das paßt nicht für eine scheibenförmig gedachte Erde. 3) Zu 1) und 2) stimmt der Ausdruck σφαιροειδής bei Diogenes, Vorsokr. 28 [18] A 1. 4) Poseidonios schrieb dem Parmenides die Zonentheorie zu, und selbst wenn man gegen diese Zuschreibung sehr skeptisch ist — mit K. Reinhardt, Parmenides 147; Kosmos und Sympathie 361 —, so bleibt doch übrig, daß sie die Kugelform der Erde bei Parmenides voraussetzt. — Vgl. hierzu auch A. Rey, a. O. II 431 f.; A. Rehm—K. Vogel, Exakte Wissenschaften, Gercke-Norden, Einl. i. d. Altertumswiss.[4], 1933, II 5, 11 f. — Es versteht sich, daß Parmenides, auch wenn er der Erde Kugelgestalt gab, keinen „ernsthaften Beweis für die Kugeltheorie" (Frank a. O. 187) zu erbringen brauchte. In der Geschichte der Wissenschaften eilt die Phantasie der exakten Forschung oft voraus, und man weiß, welche symbolische Bedeutung die Kugel für das reine Sein des Parmenides hat. Ebenso konnte Parmenides in seinem Gedicht von der Kugelerde sprechen, ohne daß ein Jahrhundert lang daraus wissenschaftliche Konsequenzen gezogen wurden.

[4]) Vgl. E. Rohde, Psyche I² 68 ff.; 76 ff.; II² 208 ff.; L. Malten, Jahrb. d. Deutschen Archäol. Inst. 28, 1913, 49.

[5]) Diese Sinnestäuschung ist durchaus nichts Unvorstellbares. Wir wohnen ja keineswegs am Ende unserer Oikumene, sondern ziemlich in deren Mitte. Da brauchen wir die weitentfernten Wände unserer Höhlung so wenig zu sehen wie etwa ein Bewohner der Nordseeküste die Alpen. Die Abbildung wird dem nicht gerecht.

[6]) K. F. Hermann, Geschichte und System der platon. Philos. 688. Für den Vergleich von Phaidros und Phaidon vgl. M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 333 f.

[7]) F. Oder, Ein angebliches Bruchstück Demokrits, Philologus Supplem. VII, 1899, 275 (den Hinweis verdanke ich Diels): „Um zu wirken hat Plato sich nicht gescheut disparate Elemente zu vereinigen; denn seine αἰώρα ist ein mechanisches Prinzip, welches zu der vitalistischen Vorstellung des ein- und ausatmenden Erdtieres schlecht paßte." Demgegenüber muß gesagt werden, daß diese „vitalistische Vorstellung" bei Platon nur als Vergleich auftritt (ὥσπερ 112 B), und daß die oben dargestellte geophysische Theorie einheitlich mechanistisch ist.

[8]) Die Lehre von der Porosität der Erde, von unterirdischen Becken und Wasserläufen, begegnet bei Anaxagoras (Vorsokr. 59 [46] A 42, 5. A 90) und Diogenes von Apollonia (Vorsokr. 64 [51] A 17. 18). In ihnen wird man vielleicht mit Diels (Über die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 581) und Oder (a. O.) Vorgänger der platonischen Theorie finden können. Aber auch dann darf man nicht verkennen, daß Platon eine viel größere Anzahl von Erscheinungen durch eine einheitliche geophysische Konstruktion erklärt.

[9]) H. Diels, Wissenschaft und Technik bei den Hellenen, Neue Jahrbücher XXXIII, 1914, 5 stellt die praktische Weltkarte in Gegensatz zu der theoretischen Leistung Anaximanders als Philosophen. Dennoch liegt dort, wo sie über das Praktische hinausgeht, ihr Wissenschaftscharakter. Vgl. J. O. Thomson, The Greek Tradition, 1927, 5 f. (On an Old Map): „Was Anaximander's really the first map? The first scientific map it no doubt was." — Die „mathematisierende Tendenz" (W. Jaeger, Paideia I, 1934, 214) war in dem Erdbild Anaximanders gewiß stark. Doch versteht sich, daß sie in der Geographie nicht so allbeherrschend gewesen sein kann wie in der Kosmologie, in der Anaximander der Vorläufer der Pythagoreer ist. — E. Berger, Geschichte der wissensch. Erdkunde der Griechen, 1903, 250 scheint den richtigen Sachverhalt umzukehren, wenn er die Entwicklung so darstellt, als seien im vierten Jahrhundert an Stelle der allgemeinen Erdkarten Hafenverzeichnisse und Küstenbeschreibungen getreten.

[10]) Vgl. B. Meissner, Babylonische und griechische Landkarten, Klio 19, 1925, 96 ff.; J. O. Thomson, Hist. of Anc. Geography 39 und pl. I; G. Hölscher, Drei Erdkarten (Sitzungsber. Heidelb. Akad. 1944/48), 32 ff.

[11]) Wenn bei der nördlichsten dieser „Inseln" beigefügt steht, daß man dort „die Sonne nicht sieht", so darf man an die Kimmerier in der Nekyia der Odyssee (λ 15 ff.) erinnern. — In einer Inschrift des Assurbanipal wird freilich das gar nicht so weit abgelegene Lydien in eine phantastische Ferne gerückt: „Gu-ug-gu, der König der Luud-di, einem Gebiet jenseits des Meeres, einem fernen Lande, dessen Namen die Könige meiner Väter nicht gehört hatten."

[12]) Herodot IV 36 γελῶ δὲ ὁρῶν γῆς περιόδους γράψαντας πολλοὺς ἤδη καὶ οὐδένα νόον ἐχόντως ἐξηγησάμενον. οἳ Ὠκεανόν τε ῥέοντα γράφουσι πέριξ τὴν γῆν ἐοῦσαν κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου καὶ τὴν Ἀσίην τῇ Εὐρώπῃ ποιεύντων ἴσην. Aristoteles Meteor. II 5, 362 b 12 διὸ καὶ γελοίως γράφουσι νῦν τὰς περιόδους τῆς γῆς· γράφουσι γὰρ κυκλοτερῆ τὴν οἰκουμένην. Gemini Elementa rec. Manitius c. 16, 4 οἱ δὲ στρογγύλας γράφοντες τὰς γεωγραφίας πολὺ τῆς ἀληθείας εἰσὶ πεπλανημένοι. — Unberechtigt ist der Zweifel von W. A. Heidel, The Frame of the Anc. Gr. Maps 11 ff., an dieser Tradition.

[13]) Vorsokr. 68 [55] A 94. B 15; dazu die Vorbemerkung der Scholien zu Dionysios Perieg., Geogr. Gr. Min. II 424; letzlich aus Eratosthenes.

[14]) Cleomedes ed. Ziegler I 8, 40. Ähnlich Martianus Capella VI 590: Formam terrae non planam, ut aestimant, positioni qui eam disci diffusioris assimilant, neque *concavam*, ut alii, qui descendere imbrem dixerunt telluris in gremium (die Begründung ist etwas anders gefaßt und mutet altertümlich an), sed rotundam globosam. Und nachher: si emersi solis exortus *concavis* subductioris terrae latebris abderetur. Demokrit, Vorsokr. 68 [55] A 94: (περὶ σχήματος γῆς) Δημόκριτος δισ-

κοειδῆ μὴν τῶι πλάτει, κοίλην δὲ τῶι μέσωι. Archelaos, Vorsokr. 60 [47] A 4, 4: κύκλωι μὲν οὖσαν ὑψηλήν, μέσον δὲ κοίλην. σημεῖον δὲ φέρει τῆς κοιλότητος ὅτι ὁ ἥλιος οὐκ ἀνατέλλει τε καὶ δύεται πᾶσιν. Vgl. Vorsokr. 59 [46] A 87 ὅτι οὔτε κοίλη ἡ γῆ ὡς Δημόκριτος οὔτε πλατεῖα ὡς Ἀναξαγόρας. Anaximenes Vorsokr. 13 [3] A 7, 6 κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον.

[15]) Vgl. jetzt auch J. O. Thomson, Hist. of Anc. Geogr., 1948, 114: „The basin is really the old concave disc, but now put on the surface of a huge globe." E. Frank a. O. 25, 189 dachte sich die Sache so, daß man durch eine Umkehrung aus der konkaven in die konvexe Form zur Erdkugeltheorie kam.

[16]) Daß die Eschatologie das beherrschende Moment ist, kann niemand verkennen. Aber darf man deshalb — mit A. Rehm, Exakte Wissenschaften, Gercke-Norden, Einl. i. d. Altertumswiss. [4], 1933, II 5, 12, und H. W. Thomas, Epekeina, 1938, 83 ff. — die geophysische Grundlage als „nicht ernst gemeint" bei Seite schieben? Hier sind kurz die Gegengründe: 1. Das Erdbild des Phaidon hat Züge, die mit dem mythischen Oberbau nichts zu tun haben, aber sinnvoll sind als geophysische Konstruktion. 2. Wie dem Mythos des Phaidon eine geophysische, so liegt dem des Staates eine kosmologische Konstruktion zu grunde. Der Mythos hat manches an der Kosmologie geändert, aber er hat sie nicht hervorgebracht. 3. Der Atlantismythos hat ein Erdbild zur Grundlage wie der Phaidonmythos. Beide Erdbilder sind mit einander verwandt, das des Timaios ist nicht nur zeitlich, sondern auch entwicklungsgeschichtlich das spätere, wie in Kapitel XIV, Abschnitt III, gezeigt wird. Von diesen drei Argumenten haben Rehm und Thomas das zweite und dritte gar nicht erörtert. Für die Selbständigkeit des geophysischen Elements im Phaidonmythos könnte man sich auf Aristoteles berufen, der es sehr eingehend und rein naturwissenschaftlich kritisiert (Meteorol. II 2, 355 b 32). — Wie Rehm und Thomas urteilt z. B. auch Frutiger, Les Mythes de Platon 61 ff.

[17]) Wie Proklos in seinem Timaioskommentar I, 180 Diehl den Gegensatz verkennt. so vermengen noch H. Berger, Die Grundlagen des marinisch-ptolemäischen Erdbildes, Ber. d. Sächs. Gesellsch. 1898, 91 ff., und E. Gegenschatz, Platons Atlantis, Diss. Zürich 1943, 48 ff., das Widersprechende. Die Erdkugel des Timaios hat keine κοῖλα. — Zum Erdbild des Atlantisromans vgl. J. Bidez, Eos ou l'Orient, Appendix II: L'Atlantide; J. O. Thomson a. O. 90 ff.

[18]) Vgl. H. Martin, Etudes sur le Timée I, 1841, 312; H. Berger a. O. 98. Auch das äußere Land, das auf der Karte des Kosmas Indikopleustes den Okeanos umgibt, gehört in dieselbe Gedankenrichtung; vgl. The Christian Topography of Cosmas ed. by Winstedt 129, 26 (= p. 185 A) und Tafel VII.

[19]) Nicht unbedenklich ist es, wenn Berger a. O. 104 den Begriff des wahren Festlandes „durchaus mythisch" nennt, und ein seltsamer Irrtum, wenn er dieses wahre Festland als eine Vorstufe zu dem marinisch-ptolemäischen Erdbilde (mit seiner Geschlossenheit des Indischen Ozeans und seinem Landzusammenhang zwischen Ostasien und Ostafrika) betrachtet.

[20]) F. Jacoby, Fr. Gr. Hist. II B, Nr. 115, Frag. 75. Vgl. E. Rohde, Der Griechische Roman [2], 1900, 219.

[21]) Auf Platon geht auch zurück, was bei Plutarch, De facie in orbe lunae, cap. 26 p. 941 von dem „wahren Festland" erzählt wird; ebenso fußt auf Platon Μάρκελλος ἐν τοῖς Αἰθιοπικοῖς in Proklos' Timaioskommentar I 177 Diehl. — Die moderne Nachkommenschaft des platonischen Atlantisromans ist unübersehbar. Vgl. zuletzt (?) H. Herter, Rhein. Mus. XCII, 1944, 236 ff. Künftiger Forschung dürfen Quellenschriften überlassen werden, wie sie Pierre Benoit in seinem Roman L'Atlantide zitiert: „le Voyage à l'Atlantide du mythographe Denys de Milet" und „la passionante histoire de la Gorgone d'après Proclès de Carthage, cité par Pausanias".

[22]) Einen Vertreter dieser Ansicht können wir mit Namen und Datum nennen. „Athinagoras Arimnisti inquit unum esse mare quod rubrum et quod extra Eracleas columpnas": Aristoteles Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως, Aristotelis Fragmenta ed. Rose p. 194 lin. 3. Es war zwischen 357 und 349, daß Athenagoras jene Theorie vor Artaxerxes Ochos vertrat. Vgl. J. M. Partsch, Des Aristoteles Buch „Über das Steigen des Nil", Abh. Sächs. Ges. 1909, 572 (22), 7.

[23]) Die Küstenlinien außerhalb der gemäßigten Zone sind gleichmäßig durchgeführt, obgleich sie sich nach der Ansicht jener Zeit empirischer Kenntnis entziehen.

[24]) Strabon I p. 56 sagt in einem ganz anderen Zusammenhang, der aber dasselbe sprachliche Problem bietet: τὸ δὴ „τεναγίζειν τὸν λεχθέντα τόπον συνάπτοντα τῶι τῆς Ἐρυθρᾶς κόλπωι" ἀμφίβολόν ἐστιν, ἐπειδὴ τὸ συνάπτειν σημαίνει καὶ τὸ συνεγγίζειν καὶ τὸ ψαύειν. Vgl. F. Sorof, De Aristot. geographia (Dissert. Halle 1886) p. 8.

[25]) Simplicius p. 548 Diels sagt über das Armument: οὐ γὰρ ὁμοιότητα τῶν τόπων ἐπιδεῖξαι βούλεται ὡς οἶμαι διὰ τούτων ἀλλὰ γειτνίασιν. Aber Nachbarschaft ist noch nicht Landzusammenhang. Lehrreich ist die Beurteilung Alexanders von Humboldt, Krit. Unters. über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnis von der Neuen Welt, 1836-52, I 120: „Das sinnreiche Argument, welches Aristoteles von dem Vorkommen der Elefanten auf den gegenüberliegenden Küsten Afrikas und Indiens entlehnt, gründet sich auf den unbedeutenden Abstand der beiden Ländermassen, indem vorausgesetzt wird, daß sich an den

beiden Endpunkten der Oikumene übereinstimmende Erzeugnisse vorfinden müssen." Es ist also nicht richtig, aus dem Elefantenargument eine Landverbindung zu erschließen. Vgl. Berger, Gesch. d. Erdkunde 318; Thomson, History of Ancient Geography 119.

[26]) Faßt man, wie zuletzt Partsch a. O. 569 (19) tut, den Ausdruck „Rotes Meer" im weiteren Sinne, so ändert sich nichts an unserem Ergebnis.

[27]) Berger, Gesch. d. Erdkunde 305, 320.

[28]) Berger, a. O. (und Ber. d. Sächs. Ges. 1898, 121) findet die Ansicht des Krates von den sich kreuzenden Gürtelmeeren bereits im Phaidon vorgebildet. Das beruht auf sprachlichen und sachlichen Mißverständnissen.

[29]) Sorof, De Arist. geographia 14; Berger, Gesch. d. Erdk. 321; Bolchert, Aristoteles' Erdkunde von Asien und Libyen, 1908, 44.

[30]) Bei ἡ ἔξω θάλαττα denkt Aristoteles an den Osten oder Westen. Meteor. I 13, 350 b 13: Χρεμέτης . . . εἰς τὸν ἔξω ῥεῖ θάλατταν. 362 b 28: τὰ δὲ τῆς Ἰνδικῆς ἔξω καὶ τῶν στηλῶν τῶν Ἡρακλείων.

[31]) Partsch, Des Aristoteles Buch „Über d. Steigen d. Nil." Der Text in Aristotelis Fragmenta ed. Rose p. 188 sqq. — H. Diels, Doxographi Graeci, 1879, 226 sq., hielt die Schrift wenigstens für altperipatetisch (während er später nach mündlicher Mitteilung Partsch gefolgt ist). Ein Argument, das ihm gegen die Autorschaft des Aristoteles zu sprechen schien, glaube ich entkräften zu können. Wenn nämlich der Verfasser von De inundacione Nili bei der Polemik gegen Thales sich genau an Herodot anschließt, so muß man daran denken, wie Herodots Polemik gegen die Rundkarten mit wörtlichem Anklang bei Aristoteles wiederkehrt. Ein anderer Anklang wird dann auch nicht zufällig sein: Herod. I 203 τὴν μὲν γὰρ Ἕλληνες ναυτίλλονται πᾶσα καὶ ἡ ἔξω στηλέων (wozu will man Ἡρακλέων einfügen?) θάλασσα ἡ Ἀτλαντὶς καλεομένη καὶ ἡ Ἐρυθρὴ μίη ἐοῦσα τυγχάνει. Arist. de caelo 298a 9 τοὺς ὑπολαμβάνοντας συνάπτειν τὸν περὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας τόπον τῶι περὶ τὴν Ἰνδικὴν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι τὴν θάλατταν μίαν. Danach wird aus dem Verdachtsmoment eher ein Argument für den aristotelischen Ursprung. — Für die Echtheit: A. Rehm, ‚Nilschwelle', R.-E. XVII 572 ff.

[32]) Vgl. F. Gisinger, Die Erdbeschreibung des Eudoxos, 1921; H. Karpp, Untersuch. z. Philos. d. Eudoxos, 1933, 1 ff.; Thomson a. O. 115 ff.

[33]) A. Forbiger, Handbuch der alten Geographie I, 1842, 112; Berger a. O. 247; Thomson a. O. 116 f.

[34]) Ungenau ist die Nachricht im Schol. δ 477. — Es ist doch wohl (wie ich gegen F. A. Ukert, Geographie der Griechen und Römer I, 1816—1843, 2, 216 und mit Berufung auf H. Diels, Seneca und Lucan, Abh. Berl. Akad. d. Wiss., 1885, 17, bemerke) in der Sache undenkbar, daß die ausgebildete Erdkugel- und Zonentheorie auf die ägyptischen Priester zurückgehe, obgleich auch Diodor I 40 die Ansicht des Eudoxos „einigen Philosophen in Memphis" zuschreibt. Eudoxos scheint sich gern auf seinen ägyptischen Aufenthalt und seinen Verkehr mit der Priesterschaft berufen zu haben. Vgl. auch Diog. Laert. VIII 79 über die angeblich aus dem Ägyptischen übersetzten „Hundedialoge".

[35]) Was dort dem Nikagoras zugeschrieben wird, ist nur die grobe Vermutung ohne die wissenschaftliche Zonentheorie. Diese baut erst Aristoteles unter, indem er sie mit den Worten einleitet: Non plane autem hoc determinat, videtur enim nichil negociatus esse circa hoc quod dicitur. So aber wie nun die Ansicht des Nikagoras auf die Höhe einer wissenschaftlichen Hypothese erhoben wird, stimmt sie mit dem, was von Eudoxos überliefert ist, und man wundert sich, diesen bei Aristoteles nicht genannt zu finden.

[36]) Es ist kein Beweis, aber doch der Erwähnung wert, daß Simplicius z. d. Stelle (p. 547 Diels) als Beispiel eben den Kanobos anführt. Andere Stellen bei Berger, a. O. 247 Anm. 5.

[37]) Anders Ukert, a. O.

[38]) Agathemeros I 2 (Geogr. Gr. min. II 471) Εὔδοξος δὲ τὸ μῆκος διπλοῦν τοῦ πλάτους.

[39]) Vgl. E. Berger, Die Stellung des Posidonius zur Erdmessungsfrage, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1897; Thomson a. O. 158 ff., 212 ff., 229 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XV

[1]) Kapitel XV ist die Neubearbeitung des Aufsatzes „Structure and Destruction of the Atom according to Plato's Timaeus" in den University of California Publications in Philosophy, Vol. 16 Nr. 11, 1949. Zu Vielem von dem hier Gesagten vgl. P. Shorey, Platonism and History of Science, Proceedings of the American Philosophic Society, Vol. 66, 1927, 159 ff. Es braucht kaum gesagt zu werden, wieviel jedes derartige Unternehmen den Erklärern des Platonischen Timaios — Martin, Archer-Hind, Taylor, Cornford, Rivaud — verdankt. Von Einzelarbeiten ist noch immer besonders zu nennen: Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper, 1917, Kapitel 3. Vgl. ferner L. Robin, La place de la physique dans la philosophie de Platon, 1918, zuletzt in: La

Pensée hellénique, 1942, 231 ff. Dazu neuerdings das wichtige Kapitel III in A. Ahlvers, Zahl und Klang bei Platon (Noctes Romanae 6), 1952.

[2]) K. Riezler, Vorwort zu Physics and Reality, 1940: „the widening cleavage between nature and man." G. Sarton, The Study of the History of Science, 1936, 10: „the chasm which is cutting our culture asunder and threatening to destroy it." H. M. Evans, Ideals in Medicine, 1951, 14: „The greatest rift of all, surely, is that Grand Canyon cut across the mind's high plateau which now bids fair to separate forever students of the sciences from those of the humane letters." Vgl. auch G. Sarton, The History of Science and the New Humanism, 1931, 7 ff.

[3]) R. G. Collingwood, The Idea of Nature, 1945, 177; P. Rousseau, Histoire de la science, 1945. Comtes Satz ist die Variante des bekannten Hegelschen: Geschichte der Philosophie sei die Philosophie selber.

[4]) W. C. Dampier-Whetham, A History of Science, 1930, 27: „zur Zeit die beste kurze Zusammenfassung" nach Sarton, a. O., 65. Sir James Jeans, The Growth of Physical Science, 1948, 47 ff: „while physics was still in this primitive stage of its development, it met with two major disasters in the attitude of two great thinkers, Plato and Aristotle." Ch. Singer, A Short History of Science, 1941, 34; P. Rousseau, Histoire de la science, 1945, 64 ff.; A. Mieli, Panorama general de Historia de la Ciencia I, 1945, 52. — H. S. Williams, A History of Science, 1904—1910, Vol. I, 181: Plato „apparently had no sharply defined opinions as to the mechanism of the universe, . . . no tangible ideas as to the problems of physics, no favorite dreams as to the nature of matter." K. F. Richtmyer, Introduction to Modern Physics, 1934, 9: Plato „did not make contributions to physics such as are of interest in connection with the present discussion. Quite the opposite, however, is true of Aristotle." F. Rosenberger, Die Geschichte der Physik, 1882—90, 15: „Platos Physik ist wenig bedeutend."

[5]) W. Heisenberg, Gedanken der antiken Naturphilosophie in der modernen Physik, Die Antike XIII, 1937, 118 ff.; Abel Rey, La Science dans l'antiquité, 5 Bände, 1930 ff.; A. N. Whitehead, Process and Reality, 1929, 142 ff.

[6]) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, 1945, 143: Plato's Timaeus „contains more that is simply silly than is to be found in his other writings." Russell scheint hier ein Nachhall von Whitehead zu sein wie Jeans von Dampier-Whetham.

[7]) Whitehead, The Concept of Nature, 1920, 11.

[8]) Plutarch, De defectu oraculorum, cap. 10. Aristoteles setzt seine ὕλη der χώρα im Timaios gleich: Physik Δ 2, 209 b 11 ff. Vgl. L. Robin, La Théorie platonicienne des idées et des nombres, 1908, 418 ff.

[9]) Das Problem der χώρα kann hier nicht von allen Seiten erörtert werden. Hingewiesen sei auf Cl. Bäumker, Das Problem der Materie, 1890, 126; ihm folgt Taylor a. O. 312; dagegen mit Recht Cornford a. O. 192 ff. Vgl. ferner L. Robin, La Pensée hellénique, 1942, 272 ff.; J. Stenzel, Zahl und Gestalt, 1924, 84 ff.

[10]) H. Cherniss, War-time Publications concerning Plato, American Journal of Philol. LXVIII, 1947, 257 ff., Besprechung von Pierre Louis, Les Métaphores de Platon, 1945.

[10a]) Ist das nicht sehr weit entfernt von Descartes' „seule qualité dont j'aie une idée claire et distincte", die G. Milhaud, Les Philosophes géomètres de la Grèce, 1934, 293 als Analogie heranzieht? Damit auch nur etwas von diesem Vergleich übrig bleibt, übergeht Milhaud das Wort ἀπορώτατα.

[11]) R. G. Collingwood, The Idea of Nature, 1945, 147.

[12]) W. Heisenberg, Die Physikalischen Grundlagen der Quantentheorie, 1930; P. A. M. Dirac, The Principles of Quantum Mechanics, 1930, 4 ff.; P. Jordan, Die Physik des 20. Jahrhunderts. Die Wissenschaft Bd. 88, 1936, 112 ff., Physics of the 20th century, 1944, 134 ff.; E. Schrödinger, Science and the Human Temperament, 1935, 52 ff.: ‚Indeterminism in Physics'.

[13]) H. Diels, Elementum, 1899, 14 ff.

[14]) Diels, a. O. 20 f.; Cornford, a. O. 220 f. S. oben Kapitel IV S. 101.

[15]) H. Gomperz, Problems and Methods of Early Greek Science, Journal History of Ideas IV, 1945, 161 ff. Über den Gegensatz von philosophischer Theorie und empirischer Forschung in der giechischen Biologie s. O. Gigon, Die naturphilosophischen Voraussetzungen der antiken Biologie, Gesnerus III, 1946, 35 ff.

[16]) J. L. Heiberg, Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum, 1925, 12: „Platon hat im Timaios Demokrits Atomlehre in nicht gerade verbesserter Gestalt benutzt." E. Howald, Hermes 57, 1922, 74 nennt es „komisch", im Timaios eine mathematische Begründung der Elementenlehre zu finden. E. Gegenschatz, Platons Atlantis, 1943, 21 nennt „die Leichtfertigkeit, mit der Platon die Entdeckung des Theaetet gebrauche, beispiellos". Dagegen vgl. die eindringende philosophische Analyse von H.-G. Gadamer, Antike Atomtheorie, Ztschr. f. d. ges. Naturwissenschaft I, 1935/6, 81 ff.

[16a]) Wenn L. Robin, La Pensée hellénique 271 ff. die Konstitution der vier Elementarkörper der Nécessité zuschreibt, so scheint die mathematische Notwendigkeit mit jener blinden Notwendigkeit verwechselt, die Platon hier Ananke nennt. Es ist unplatonisch gedacht (Robin 274 gegen Brochard) que la matière s'exprime en déterminations géométriques avant d'avoir connu l'action persuasive de l'intelligence. Ebenso unplatonisch ist es, wenn Robin unter schwerlich zutreffender Berufung auf Aristoteles, De gener. et corr. 329 a 21 ff. die platonische Materie aus durcheinander wirbelnden Dreiecken bestehend denkt. (Zu der Aristoteles-Stelle vgl. H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I, 1944, 147 ff.)

[17]) E. Meyerson, De l'Explication dans les sciences I, 1921, 298 ff.; A. Rey, a. O. III, 288.

[18]) H. Reichenbach, Atom and Cosmos, 1932, 244 ff.; W. L. Bragg, Atomic Structure of Minerals, 1937, passim; H. A. Kramers and H. Holst, The Atom and the Bohr Theory of its Structure, 1923, 19 ff.; E. Schrödinger, a. O. 148 ff.: ‚Conceptual Models in Physics'. Zum Folgenden: W. Heisenberg, Wandlungen i. d. Grundlagen d. Naturwissensch.[8], 1949, 33. 51.

[19]) Whitehead, Process and Reality, 145: „Newton would have been surprised at the modern quantum theory and the dissolution of quanta into vibrations: Plato would have expected it."

[20]) Cornford, a. O. 230 ff.

[21]) Taylor, a. O. 384.

[22]) Daß selbst das Experiment der antiken Wissenschaft nicht gefehlt hat, zeigt das Kapitel ‚Experimentation' in W. A. Heidel, The Heroic Age of Science, 1933, 153 ff.

[23]) Gadamer, a. O. 94. Die (für uns) mit Aristoteles beginnende Erörterung über das Wesen dieser Dreiecke hat damit hoffentlich ihr Ende erreicht.

[24]) Taylor, a. O. 401 ff.; H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato I, 128 ff.; 444 ff.

[25]) Der Naturwissenschaftler, der einen historischen Gegenstand behandelt, läuft die gleiche Gefahr. Es genügt vielleicht, drei Sätze aus Sir James Jeans' Büchern herauszugreifen: „Plato tells us that Anaxagoras claimed to be able to explain the workings of nature as a machine" (Physics and Philosophy, 1943, 13). „We have seen how his (Plato's) picture of the world consisted of forms, which exist only in our minds, and of sensible objects" (ibid. 195). „... in his only scientific dialogue, — the Timaeus, the weakest of them all — he

tries to discover the plan [of the universe] from the wholly gratuitous assumption that the structure is like that of a man — the macrocosm must, he thinks, resemble the microcosm" (The Growth of Physical Science, 1948, 64). Man kann sich vorstellen, was ein Physiker sagen würde, wenn ein Historiker ähnlich unzutreffende Behauptungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet aufstellte — wie wir das wahrscheinlich tun.

[25a]) Schrödinger, a. O. 39 ff.: ‚The Law of Chance'; H. Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy, 1951, 156 ff.: ‚The Laws of Nature'.

[26]) K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 1890, I, 60 ff.; The ‚Opus Majus' of Roger Bacon, ed. by J. H. Bridges, 1897, Pars IV capitulum XII. — R. Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, 1939, zeigt, wieviel in dieser Richtung zu tun bleibt.

[27]) L. Olschki, Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur I, 1919, 216 ff.; Ch. Ravaisson-Mollien, Les Manuscrits de Léonard de Vinci, 1889, Manuskript F und I, Folio 27: *Figura Delementi.*

[28]) Joannis Kepleri Astronomi Opera Omnia, ed. Ch. Frisch, 1858—1871, I: Prodromus Dissertationum Cosmographicarum 95 ff. (s. das Titelbild); Harmonices Mundi Libri V, V 75 ff.; Strena seu de Nive Sexangula VII, 715 ff.

[29]) E. Cassirer, Die Antike und die Entstehung der exakten Naturwissenschaft, Die Antike VIII, 1932, 281.

[30]) W. Charleton, Physiologia Epicuro-Gassendi-Charletoniana, 1654, 307: „It cannot impugne, at least, not stagger the reasonableness of this conjectural Assignation of a Tetrahedrical figure to the Atoms of Cold, that Plato (in Timaeo) definitely adscribeth a Pyramidal Figure to Fire, not to the Aer, i. e. to the Atoms of Heat, not to those of Cold."

[31]) R. Cudworth, The True Intellectual System of the Universe, 1678, 53: „Plato ... did but play and toy sometimes a little with Atoms and Mechanism. As where he would compound the Earth of Cubical, and Fire of Pyramidical Atoms, and the like."

[32]) Emanuel Swedenborg, Opera quaedam aut inedita aut obsoleta De Rebus Naturalibus nunc edita sub auspiciis Regiae Academiae Scientiarum Suecicae I—III, 1907—1911.

[33]) M. Matter, Emanuel de Swedenborg, 1863, 39; Frank W. Very, An Epitome of Swedenborg's Science, 1927, passim. S. auch die Einleitung zu den drei Bänden von Swedenborgs Opera quaedam ...

[34]) W. H. Wollaston in Philosophical Transactions 1808, 96 ff.; Lettre de M. Ampère in Annales de Chimie 1814, 43 ff. Beide leicht zugänglich in Ostwalds Klassikern der exakten Wissenschaften 1921.

[35]) Goethe, Maximen und Reflexionen, Jubiläumsausgabe XXXIX 80. Der Name André-Marie Ampères, des Physikers, kommt in Goethes Nachträgen zur Farbenlehre vor, Weimar. Ausg. Naturwiss. Schriften V 1, 412. Jean-Jaques Ampère, André-Maries Sohn, besuchte Goethe 1827, und schrieb an Madame Récamier: „Er (Goethe) hat sich mit mir über die Entdeckungen meines Vaters, die er sehr gut kennt, unterhalten." S. Goethes Gespräche, neu herausg. von Flodoard Frhrn. v. Biedermann, Nr. 2487, III 381. — Wie vertraut Goethe mit dem Timaios war, zeigen seine Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Auf Timaios 68 c geht „Plato's Bläue" in Maximen und Reflexionen, Nr. 1148. Vgl. E. Grumach, Goethe und die Antike, 1949, II 762 ff.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XVI

[1]) Vgl. H. Herter, Altes und Neues zu Platons Kritias, Rhein. Mus. 92, 1943, 236 ff. Danach sind hier Einzelheiten berichtigt oder schärfer gefaßt worden. R. S. Brumbaugh, Note on the Numbers in Plato's Critias, Class. Philology 43, 1948, 40 ff., ist nachdenkenswert. Aber das dort immer wiederholte Urteil, Platon habe durch diese Zahlen Unordnung (disorder, confusion) ausdrücken wollen, kann nicht richtig sein. Die Gefahr für Atlantis liegt genau in der entgegengesetzten Richtung, nach der Seite übertriebener Mathematisierung.

[2]) Man könnte über noch so weite Abstände an römische Brücken erinnern, wie die bei St. Chamas in der Provence.

[3]) 116 C 3 steht τὰ βασίλεια wie eine Überschrift für alles, was bis 117 A folgt. 117 A 2 bezeichnet τὰ βασίλεια im engeren Sinne den Palast. — Die Auseinandersetzung mit H. Herter, Bonner Jahrbücher 133, 1928, 38 hat mir geholfen, genauer als früher zu sehen.

[4]) Zu Kapitel XVI und den Tafeln VIII und IX vgl. die zustimmenden Bemerkungen von A. E. Taylor, Plato: Timaeus and Critias translated into English, 1929, 8. Zu den Tafeln vgl. die drei Tafeln in Plato VII by R. G. Bury (Loeb Library), 1929. Die Übereinstimmung mit meinen Rekonstruktionen geht sehr weit. Nur in einer Einzelheit scheint Bury's Karte der Strandebene einen Irrtum zu enthalten: Der die Ebene umziehende Hauptkanal sieht aus, als ob er 50 St. breit wäre statt 1 St.; infolge davon ist eine unverständliche Doppellinie (Brücke?) in der Hauptachse der Rundstadt durch diesen Kanal gezeichnet.

[5]) Man vgl. Kritias 115 C ff. mit Herodot I 98, 181—185, Diodor I 48, II 7—9. In der Geschichte der Ekphrasis, die ich früher skizziert habe (Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, 1912, Einleitung), fehlt wunderlicherweise gerade der Kritias. Er wäre am ehesten in dem Kapitel „Roman" zu behandeln gewesen und schließt an vieles an, was in dem Kapitel „Geschichtsschreibung" behandelt wurde. So scheint sich auch hier wieder die Bedeutung der ionischen Historie für die Geschichte der Ekphrasis zu bestätigen. Auch für das, was über den Wechsel von ruhender Beschreibung und Erzählungsmomenten ausgeführt worden ist, wäre der Kritias heranzuziehen.

[6]) Vgl. z. B. Langdon-Zehnpfund, Die neubabylon. Königsinschriften Nr. 9, 29: „Das Heiligste, die Wohnung seiner Herrlichkeit, mit strahlendem Golde belegte ich seine Lehmwandung. Kadug-Lisug überzog ich mit Gold." Ähnliches oft. Salomonischer Tempel: III Reg. 6, 20 ff. (Goldüberzug), I. Chron. 29, 4 (Gold- und Silberüberzug). Für die Buntheit der Steinbauten läßt sich ganz von fern vergleichen: Stadtmauer von Erythrai, in der je 3 Lagen weißer Kalksteinquadern mit einer Lage dunkelroter Trachytquadern abwechseln (Ath. Mitt. 26, 1901, 105).

[7]) Diese Regelmäßigkeit ist jetzt wieder im Stadtplan von R. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, 1925, Abb. 256 ersichtlich. Herodot läßt vermuten, daß sie noch größer erscheinen würde, wenn die Stadthälfte auf dem Westufer ebenso bekannt wäre wie die auf dem Ostufer.

[8]) Stadtplan wiederholt im Handbuch der Archäologie, hrsg. von W. Otto I, 1939, 705.

[9]) Auf diese Übereinstimmung hat Bossert, Oriental. Lit.-Ztg. 1927, 654, aufmerksam gemacht. Freilich wird dort nicht dem Phantasieplan Platons nachgefragt, sondern die Frage geht auf das Gespenst des „wirklichen" Atlantis-Landes. — In Kapitel XVI sind Literaturnachweise von P. Jacobsthal dankbar benutzt.

[40]) A. von Gerkan, Griechische Städteanlagen, 1924, 30 f. bestreitet jeden Zusammenhang. Vgl. Fabricius, ‚Hippodamos', R.-E. VIII 1731 ff.; Diels-Kranz, Vorsokratiker [5] 39 [27]. M. Erdmann, Hippodamos, Philologus 42, 1884, 260 [40] ist sehr geneigt solchen Einfluß anzunehmen, so auch W. L. Newman, The Politics of Aristotle I, 1887, 382.

[11]) Vgl. Fabricius a. O. 1734; Erdmann a. O. 204.

[12]) A. Rivaud in seiner Einleitung zum Kritias, Platon (Collection Budé) X 250, schreibt mit dem Hinweis auf Hippodamos' Peiraieus-Anlagen: Presque sans sortir d'Athènes, Platon pouvait trouver tous les éléments essentiels de sa narration. Ein Blick auf eine Karte der athenischen Häfen (z. B. in W. Judeich, Topographie von Athen, Plan 3) genügt, diese These zu widerlegen.

ANMERKUNGEN ZU KAPITEL XVII

[1]) Kapitel XVIII, I—III erschien unter dem Titel „Socrates enters Rome" in dem American Journ. Philol. LXVI, 1945, 337 ff. Abschnitt IV des Aufsatzes ist hier weggeblieben; dort wird auf die Ähnlichkeit zwischen Platon, Alkibiades I 133 A ff. und Aristoteles, Erotikos Frg. 96 R. hingewiesen und der Schluß gezogen, daß Aristoteles die Platonstelle im Sinne gehabt habe.

[2]) Polybios XXXI 23—30 (Büttner-Wobst, Paton, Loeb Edition) = XXXII 9—16 (Bekker, Hultsch) = Excerpta Hist. ed. Boissevin et al. II, 2 (ed. Roos) pp. 187 ff. — Vgl. E. K. Rand, The Building of Eternal Rome, 1943, Kap. I.

[3]) τὴν ἐπ' εὐταξίαι καὶ σωφροσύνηι δόξαν Polybios (= Excerpta Historica II, 2 p. 190 Z. 7). Diodor (= Excerpta Hist. II, 1 p. 287 Z. 11) gibt ein nachlässiges Excerpt: τὴν ἐπ' εὐταξίαι σωφροσύνην.

[4]) Vgl. H. v. Arnim, Stoicorum Fragmenta III p. 5 frg. 12; p. 48 frg. 197; p. 63 frg. 262; p. 72 frg. 293.

[5]) Mommsen, Römische Geschichte II [8] 412.

[6]) E. K. Rand, The Building of Eternal Rome, 30.

[7]) Es ist der Erwähnung wert, daß auch das Wort συνεργός in einem ähnlichen Zusammenhang an einer Stelle des Symposion vorkommt (212 B): ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῆι ἀνθρωπείαι φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥαιδίως λάβοι. συνεργός ist hier Eros, nicht Sokrates. Aber man muß sich dabei erinnern, daß Diotimas Eros viele Züge des Sokrates trägt.

[8]) Mein Schüler D. Sachs verwies mich auf die Parallele bei Jamblichus, Vita Pythagorae § 24, wo der Schüler zu Pythagoras sagt: ἀντιπελαργήσω τρόπον τινά.

[9]) Vgl. v. Arnim, Stoic. Fragm. III p. 64.

[10]) Vgl. R. v. Scala, Die Studien des Polybios, 1890, I 97 ff.

[11]) Vgl. die Übersicht bei v. Scala a. a. O. 122. T. R. Grover's Bemerkung in Cambr. Anc. Hist. VIII pp. 4 ff. „His references to Plato do not suggest great sympathy" ließe sich ebensogut auf viele Stellen bei Aristoteles anwenden. Aber wäre dies nicht im einen wie im andern Falle ein Irrtum?

[12]) R. v. Scala a. a. O. 201. Es ist nicht nötig, auf Einzelheiten einzugehen, da v. Scalas Buch das gesamte Material bietet. Vgl. auch

J. B. Bury, The Ancient Greek Historians, 1909, 204, obgleich in seiner Schilderung Platon nicht den ihm gebührenden Platz hat.

[13]) Vgl. z. B. F. W. Walbank, in Class. Quarterly XXXVII, 1943, 86.

[14]) Polybios XXXVI 15 Büttner-Wobst = XXXVII 2 Bekker.

[15]) In dem Kapitel über Polybios in Eduard Schwartz' Charakterköpfen aus der antiken Literatur, 1903, 79 folgt auf den ausgezeichneten und sehr richtigen Satz „Polybios verdankt es der hellenischen Philosophie ..." eine Analyse, die Polybios' eigener Bericht sehr modifiziert („nicht als Philosoph, sondern als Mann des praktischen Lebens" — „nicht zur Tugend oder zur Weisheit will er seinen jungen Freund erziehen, sondern zum römischen Nobile").

[16]) Vgl. die Einleitung zu den Kommentaren des Proklos und Damaskios: Procli Opera Inedita, ed. V. Cousin, Paris 1864, pp. 181 ff.; Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonicis Fontibus Ducta ed. Creuzer, II, 1821 pp. 3 ff. Es ist erwähnenswert, daß Lucilius den Charmides gelesen hatte, als er das 29. Buch seiner Satiren schrieb, d. h. zwischen 132 und 123 v. Chr. Vgl. C. Lucilii Carminum Reliquiae ed. Marx I vv. 830—833, mit Marx' Kommentar II, 288; Cichorius, Untersuchungen zu Lucilius 68 ff., 177.

[17]) W. Fowler, zitiert bei T. R. Glover, zitiert von E. K. Rand, a.a.O. 8. Zu Kapitel XVII vgl. R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, Die Antike V, 1929, 291 ff.

INDICES

A. INHALTSÜBERSICHT

B. NAMEN UND SACHEN

C. PLATONS SCHRIFTEN

A. INHALTSÜBERSICHT

TEIL I

KAPITEL I: MITTE UND UMKREIS

Platons Autobiographie (3—5), unser einziges Dokument über sein geistiges Werden, zeigt ihn als einen, der Politiker werden muß, aber durch die politische Zerrüttung und das sokratische Schicksal in ihr aus seiner Bahn geworfen wird. Die These von den Philosophen-Herrschern ist die epigrammatische Formel für seinen Willen zu radikaler Erneuerung (—9). Sein geschriebenes Werk und seine praktischen Versuche in das staatliche Leben seiner Zeit einzugreifen bestätigen den Vorrang des Politischen in der platonischen Existenz (—10). Der griechische Staat, ursprünglich im Göttlichen gebunden, war der Willkür anheimgefallen. Sokrates, mit seiner unendlichen Frage und mit seinem Sterben, steht dieser Zerrüttung entgegen (—13). In der Begegnung mit ihm wird Platons Seelenauge (—16) der ewigen Formen ansichtig (—20). Um diese neue Mitte ist der Staat neu zu gründen (—21). Um seiner Vision Begrifflichkeit und Mitteilbarkeit zu schaffen, greift Platon auf die Ontologie des Parmenides zurück (—26). Der parmenideischen Weltsicht stellt sich ihm die des Heraklit gegenüber, und wiederum koinzidieren beide Sichten in Platons ideenhafter Welt (—28). Pythagoras verhilft ihm zum Durchbruch in den Kosmos (—30), und der pythagoreisch-orphische Seelenmythos hilft ihm aussprechen, was die sokratische Existenz ihn gelehrt hat: die Unsterblichkeit der ideenhaften Seele (—32). Seele, Staat, Kosmos durch das Eidos bestimmt; das Eidos geisthaft; Intuition und Dialektik die Wege zum Eidos (—33).

KAPITEL II: DAIMON

Das Dämonische ist ein Wesenszug des Sokrates. Platon zeigt darin vor allem die Kraft, die über das Erziehungswerk entscheidet (34—38). Der Dämon, in den platonischen Mythen mannigfach nüanciert, ist Symbol: für die schicksalhaft mitgegebene menschliche Wesensform, — für die Verknüpfung mit der Transzendenz, — für die Freiheit in der Notwendig-

keit, — für die Vermittlung des höchsten Daseins an die menschliche Gemeinschaft (—42). Dämon und Gott werden gleichgesetzt und wiederum differenziert (—43). Der Dämon als das Metaxy ist ein Strukturelement der platonischen Welt (—46). Dämon und Eros (—47). Erotik des Sokrates, mit dem Nichtwissen und der Ironie genau verbunden (—50). Einheit von Liebeserfahrung und Ideenschau im *Symposion,* im *Phaidros* damit verbunden die Rangordnung der Existenzen, im *Staat* wird die Liebe des Philo-sophen zur Zeugung: sein liebendes Erkennen ist existentielles Erkennen (—58). Eros—Eidos—Polis—Kosmos (—60). Platon bewahrt die sokratische Kraft und vereinigt mit ihr die systematische Fülle; Plotin vermag beides nicht zu bewahren: wahre Liebe ist für ihn Unio Mystica (—62).

KAPITEL III: ARRHETON

Das Eidos ist als Philosophem die Antwort Platons auf die sokratische Frage, gelesen in der sokratischen Existenz. Wie diese sich über das Sagbare empor erhebt, so führt Platons Erkenntnisweg zur intellektualen Anschauung der Idee und damit an die Grenze der Transzendenz (63—68). Die drei Wege der Erkenntnis, der Liebe, des Todes sind zuletzt einer (—69). Seine Charakteristica: Stufenweg — aus Dunkel zum Licht — Lösung aus den Fesseln — mühevolles Empor — Führung und Zwang — Zwang der Liebe — plötzliches Erreichen des Ziels — Licht, Klarheit, Schau — Eudämonie (—75). Bildmotive aus den griechischen Mysterien (—76). Analogien in der Bewußtseinsstruktur der Mystik (—82). Warum Platon dennoch kein Mystiker ist, wird vor allem am Gegensatz zu Plotin zu zeigen versucht (—89).

KAPITEL IV: AKADEMIE

Funktionale Beziehung zwischen Platons Schriftstellerei und seiner Akademie (90—92). Die sehr verschiedenen Bilder, die man sich von der Akademie gemacht hat, lehren, daß man nicht einen Teilinhalt zum Gesamtbild erheben darf, und daß die Akademie als geistiger Raum wesentlicher und erkennbarer ist als das Institutionelle (—93). Die Akademie eine dialogisch bewegte Gemeinschaft, um das Eidos zentriert und

auf den Staat gerichtet (—94). Weltflucht und Weltzugewandtheit sind in ihr im Gleichgewicht. Verwandt dem Pythagoreerorden ist sie von ihm unterschieden durch die in ihr dauernde Kraft Sokrates (—96). Entwicklung und Konstante (—97). Die mathematischen Wissenschaften (—99). Systematik des Tier- und Pflanzenreiches, geschaffen auf der Suche nach gliedernder Ordnung (—101). Grundlagen von Physik und Kosmologie (101). Erdkugelgeographie (—103). Synopsis der Einzelwissenschaften und ihre Beziehung auf die Idee (—104). Menschenformung (—105). Staatliche Gesinnung, Forschen über den Staat und staatliches Handeln Platons und der Akademie (—113).

KAPITEL V: DAS GESCHRIEBENE WERK

Macht und Bedeutungsreichtum des Logos bei den Griechen (114—115). Bei ihnen gewinnt erst im V/IV. Jahrhundert die Schrift selbständigen Rang neben der Mündlichkeit (—116). Gegensatz zwischen dem ganz im mündlichen Gespräch lebenden Sokrates und dem Künstler-Philosophen Platon, dem Schreiben eine Notwendigkeit ist (116). Um dieses dringende Problem zu klären, nimmt Platon die zeitgenössische Erörterung der Rhetoren über den Vorrang schriftlicher oder mündlicher Rede auf (—118) und erhebt den Gegenstand ins Philosophische (—121). Das Problem wiederholt sich ihm noch einmal in dem Gegensatz zwischen geschriebenen Gesetzen und der höheren Norm des Philosophenstaates (—124). Das Schreiben der Dialoge ein Spiel (—125). Mit der Episode von der Mimesis und dem Kampf gegen den mimetischen Dichter in *Staat* X sichert Platon seinem gechriebenen Werk den Rang im wahren Staat (—129). Der Agon klingt noch einmal auf in den *Nomoi* (129). Spiel und Ernst sind untrennbar verbunden (—130). Platons Kampf gegen die Mimesis ist auch die Wachsamkeit des Philosophen in ihm gegen den Dichter in ihm und eine Weisung, wie seine Dialoge gelesen sein wollen (—132).

KAPITEL VI: SOKRATES BEI PLATON

Das individuelle Ich spricht bei den Griechen von Hesiod an durch viele Jahrhunderte. Einzigartig ist demgegenüber Platons Schweigen über sich selbst in seinen Dialogen (133—134). Damit geht zusammen als ebenso einzigartig die Geltung des

Sokrates in dem platonischen Werk (—135). Sie beweist, wie ohne Vergleich einzigartig das Begegnen mit Sokrates für Platon gewesen ist (—139). Sie ist nicht nur Ausdruck der Dankbarkeit; sondern nur so war Philosophie mitteilbar an seine Leser (—140). Nicht etwa wird Sokrates allmählich aus der Mitte des platonischen Blickfeldes verdrängt; sondern ob Sokrates spricht, ob er zuhört, oder ob er — in den *Nomoi* — nicht mehr anwesend ist, darin drücken sich Stufen innerhalb des platonischen Werkes aus (—142). Der geschichtliche Sokrates ist der nie ermüdende Frager und ist zugleich in seinem Leben und Sterben die Antwort. Der platonische Sokrates gibt die Antwort als Philosophem und repräsentiert dabei die in der Antwort immer wach bleibende Frage (—144).

KAPITEL VII: IRONIE

Vom Begriff der Ironie. Sokrates' ganzes Leben ist von Ironie erfüllt (145—147). Ironie ist in seiner Erotik, seinem erziehenden Gespräch, seiner kämpfenden Diskussion (—152). Sokratische und platonische Ironie (—153). Ironische Polyphonie im *Euthydem* (—156). Das Arrheton von Ironie umhüllt (—158). Sokrates und Diotima: ironische Spaltung (—160). Ironische Gewichtsverschiebung und andre ironische Spannungen in den Dialogen (—162). Wortlose Ironie (162). Die Ironie wahrt das platoniche Geheimnis (—163).

KAPITEL VIII: DIALOG

Unter den Griechen ist Sokrates aller Selbstdarstellung am fernsten (164—165). Sein nicht endendes Gespräch ist mit Notwendigkeit in seinem ironischen Nichtwissen gegründet (—167). Wenn auch andere Sokratesschüler sokratische Dialoge geschrieben haben, so war doch wohl nur für Platon der Dialog letzte Notwendigkeit (—168). Sokratisches Gespräch und platonischer Dialog stehen zueinander wie Natur zu Kunst (—169). Bei Platon gehört der geformte Raum und die darin anwesenden Gestalten mit der philosophischen Erörterung notwendig zusammen; das, was man oft Einkleidung nennt, muß in seinem Existenzgehalt erfaßt werden (—172). Beziehungen von Dialogen auf einander. Dialoggruppen. Aufgabe, das platonische

Schriftwerk als gegliederte Einheit zu sehen (—174). Wie vereinigt der platonische Dialog beides: Spiegelung des sokratischen Lebens und Darstellung der platonischen Philosophie? Und warum hat Platon nie eine Lehrschrift verfaßt? (—176)? Der Dialog ist die einzige Form des Buches, die die Starre des Buches aufhebt (—177). Platonische Philosophie lebt in der Bewegung des Kampfes entgegengespannter Kräfte. Von den Kämpfen, die Platon in den Dialogen darstellt, sind die entscheidenden in ihm selbst geschehen (—179). Sokrates endet im Nichtwissen, Platon in der Idee. Dennoch ist der sokratische Dialog die Form, in der das Neue ausgesprochen wird, weil Sokrates es war, in dem Platon das Eidos zu Gesicht bekam (—180). Trotz jenes Gegensatzes besteht eine letzte Übereinstimmung der Struktur: Sokrates bezeichnet in den Dialogen die Mitte des platonischen Philosophierens, aber zugleich deren letzte Unaussprechbarkeit (—181).

KAPITEL IX: MYTHOS

Sokrates beteiligt sich an der Mythenzerstörung der Sophisten nicht. Aber seine Grundhaltung ist von der des Dichters ganz verschieden (182—184). Platon ist Dichter und Sokratiker. Der neue Mythos erwächst dem Platon aus dem sokratischen Dasein mit den mythenähnlichen Zügen, die Platon in ihm sah (—186). Auf der ersten Stufe des platonischen Mythos ist der Mythos eine vorläufige Annäherung an die Sache (—189). Zweite Stufe: das *Symposion* bringt erst Mythen der ersten Stufe, bis Diotima durch den Mund des Sokrates von dem Dämon Eros zu reden beginnt, nachdem Sokrates das begriffliche Fundament gelegt hat (—191). Die Jenseitsmythen von der *Apologie* bis zum *Staat* (—195). Vergleich der drei Eschatologien in *Gorgias, Phaidon, Staat:* Im *Gorgias* ist der Kosmosgedanke noch getrennt von der Eschatologie. Im *Phaidon* wird die Kugelerde der Raum für das Seelenschicksal. Im *Staat* findet die Homologie von Seele und Staat ihre Vollendung im Kosmos (—200). Der Mythos führt die Linien des Logos fort über dessen Grenzen. Die Gewißheit des Mythos wird am Schluß wieder in Frage gestellt. Aber er gibt dem Willen die Richtung (—201). Dritte Stufe: *Phaidros:* die kleineren Mythen und der große Zentralmythos (—203). Naturphilosophische Begriffsbildung wird dem Mythos vorgebaut (—204). Bildkonstruktion der Seele: die Beflügelung empfängt sie von Eros, in dem dreigliedrigen Ge-

spann wird die Psychologie des *Staats* ins Bild geformt. Seele und Seelenschicksal von der Vollendung des Kosmos aus betrachtet. Die Ideenschau des *Staats* wird durch das astronomische Formmotiv umgestaltet: die kosmische Periodik umfaßt die der Einzelseele. Abstufung der Seelen, Totengericht und Lebenswahl sind nur noch kurz angedeutet. Dafür wird die Ideenschau und mit ihr die Anamnesis in die Kosmologie hineingeformt (—207). Nur von der Transzendenz her ist irdische Liebe zu verstehen (—209). Der Weltschöpfungsmythos des *Timaios*. Das Bild der Schöpfung und das Bild des Kosmos vereinen sich. In den Mythos der Weltschöpfung nimmt Platon die ältere Naturphilosophie hinein; der Pythagoreer in ihm unterwirft sie der mathematischen Ordnung; der Sokrates in ihm gibt allem durch die Idee des Vollkommenen die Richtung (—211). Ur-Athen und Ur-Atlantis im *Timaios-Kritias* sind mythistorische Bilder der beiden Urverfassungen, Monarchie und Demokratie (—216). Der Mythos des *Politikos* bildet durch, was der *Staat* und der *Timaios* angedeutet hatten: das kosmische Bestimmtsein der Staatsverfassungen und damit deren Beziehung auf das Eidos (—219). Blick auf die Gesamtheit der Mythen. Ihr Brennpunkt ist das Eidos. Mythos ist Täuschung, in die Wahrheit eingemischt ist, und gründet damit im Wesen des Seienden. Der Mythos ist der Ironie verwandt. Er steht im Verband mit den Erkenntnissen der Dialektik und den ethischen Forderungen (—221).

TEIL II

KAPITEL X: INTUITION UND KONSTRUKTION

Bergson unterscheidet den intuitiven Ursprung einer großen Philosophie von den konstruktiven Elementen. Er fordert ein entsprechendes Verfahren von den Philosophiehistorikern. Beispiele rein analytisch-genetischer Ableitung der Lehre Platons (225—228). Versuche neuerer Platonforscher, der Intuition ihr Recht zu geben (—229). Dilthey (—230). Nietzsche kritisiert Schopenhauer, weil er den Ursprung der platonischen Idee in der Intuition fand (—231). Justi verurteilt auf Grund dieser

schopenhauerschen Platon-Deutung die platonische Metaphysik (—232). Schopenhauer schränkt zwar die platonische Idee auf die Kunst ein, hat aber aus eigner Erfahrung den intuitiven Ursprung der Idee am eindringlichsten ausgesprochen (232).

KAPITEL XI: ALETHEIA

Heideggers Deutung von Aletheia als Unverborgenheit hat große Wirkung gehabt. Die Spätantike hat ἀλήθεια als ἀ-λήθεια etymologisiert, und moderne Etymologen tun dasselbe. Diese Etymologie ist ungewiß. Vor allem gibt es kein einziges sicheres Beispiel dafür, daß der Sprachgebrauch von Homer bis Aristoteles einschließlich ἀλήθεια als Negativum gefühlt hätte (233—235). Vielmehr hat der Begriff drei Facetten: Wahrheit des Gesagten, Wirklichkeit des Seienden und Wahrhaftigkeit des Charakters (—238). Heidegger in seiner Deutung des Höhlengleichnisses sieht bei Platon einen Vorgang sich vollziehn: das Wesen der Wahrheit verliere den Grundzug der Unverborgenheit und werde zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens. Was Platons Gleichnis in Wahrheit anschaulich macht, ist das genaue Aufeinanderbezogensein von Wirklichkeit des Seins und Wahrheit des Erkennens, die beide im Agathon gegründet sind (—241). Heideggers Versuch war gemeint, den Wahrheitsbegriff aus der Subjektivierung zu retten. Aber die Unverborgenheit führt in die Subjektivierung hinein. Bei Platon sind die drei Facetten der Aletheia mit besonderer Energie verbunden (—242).

KAPITEL XII: DIALOG UND EXISTENZ

Jaspers betont, daß wahre Philosophie nur in Gemeinschaft zum Dasein komme. Platons Dialog aber sei nicht, wie es für Augenblicke scheinen könnte, Ausdruck echter Kommunikation. Dem gegenüber leiten einige bedeutende Beispiele zu der Frage, ob nicht eben dies Platons Wille sei, Dialektik in Existenz zu gründen und Existenz durch Dialektik zu klären (243—245). Meine Absicht: die Scheidewand niederzulegen zwischen philosophischer Erörterung und dem, was man dramatische Einkleidung nennt. Äußerung des Proklos zu dieser Frage (—246). Existenzielle Momente in den Dialogen (—247). Während

Jaspers die Existenz in den Dialogen zu finden ablehnt, ist bei Kierkegaard, wo immer er von Existenz spricht, Sokrates gegenwärtig (—248). Die platonischen Dialoge wollen existenzial gelesen werden. Sie sind Lebenswirklichkeit während sie nach Seinswahrheit forschen (248).

KAPITEL XIII: ÜBER DIE PLATONISCHEN BRIEFE

Die Echtheit der platonischen Briefe ist seit langem ein Gegenstand heftigen Streites. Es könnte sein, daß die Konzentration auf die Echtheitsfrage ruhiges Verstehen der Dokumente eher hindert. Einige wichtige Fragen sollen behandelt werden, derart, daß die Echtheitsfrage unentschieden bleibt (249—250). *Brief VII:* die drei Elemente des Briefs. Auseinandersetzung mit Misch (—251). Der autobiographische Bericht im *Phaidon* und der im *Brief* sind strukturverwandt. In beiden hat die Entwicklung drei Stufen, wird der Aufstieg mit ähnlichen Worten beschrieben, ist das Ziel dasselbe. Eine Analogie auch in den *Res gestae* des Augustus. Der Brief höchst wichtig in der Geschichte der Autobiographie, selbst wenn er nicht von Platon wäre (—254). *Brief II:* Der Abschnitt über Platons Verhältnis zu Dionys und über die trinitarische Metaphysik wird nur dann verstanden, wenn man in dem Pathos den Sarkasmus hört (—256). Der Abschnitt über die Vorgänge in Olympia ist durchaus genau, indem er den Vorwurf feindlichen Handelns zurückweist, und streng juristisch, indem er den Vorwurf böser Nachrede aufklärt. *Brief II* und *III,* ob echt oder nicht, haben ihren genauen Platz in der Geschichte der Beziehungen der beiden Männer (—258). Phantastisch ist der Versuch, *Brief II* als eine Fälschung des Dionys zu erweisen (—259).

KAPITEL XIV: PLATON ALS GEOGRAPH

I. Im Mythos des *Phaidon* sind zwei Elemente deutlich unterschieden: Teil 2 und 4 enthalten die Eschatologie, Teil 1 und 3 sind deren naturwissenschaftlicher Unterbau (260—268). II. Die beiden Entwicklungslinien der Wissenschaft vom Erdbild: Anaximander konstruiert die erste Erdkarte, wahrscheinlich nach babylonischem Vorbild, aber aus neuer wissenschaftlicher Gesinnung (—270). Die Lehre von der Kugelerde, dem Parmeni-

des zugeschrieben. Im *Phaidon* sind die beiden Erdbilder vereinigt. Die Höhlungen der Kugelerde sind so zu erklären, daß man die am Außenrand erhöhte Erdscheibe auf die Kugel übertrug (—272). III. Das Erdbild am Anfang des *Timaios* ist die geographische Grundlage für den Atlantisroman, hat aber Züge, die von diesem unabhängig sind. Fortschritt über die Konstruktion des *Phaidon:* die Höhlungen sind nicht mehr, die Erdoberfläche ist erst jetzt für ihre menschlichen Bewohner eine mögliche Einheit geworden (—275). IV. Bei Aristoteles finden wir den nächsten großen Fortschritt. Die Erdkugel ist klein. Verschiedene Versuche, die Oikumene auf ihr festzulegen. Westeuropa und Ostasien liegen einander gegenüber. Nordsüdlich erstreckt sich der Kontinent mindestens durch vier Zonen (—280). Unter den Autoritäten des Aristoteles ist die wichtigste Eudoxos (—283). Fortsetzung dieser Linie bis in die Spätantike (283).

KAPITEL XV: PLATON ALS PHYSIKER

Urteile moderner Forscher über Platons Physik. Tiefsinn und Spiel im *Timaios* (284—286). Grundbegriffe der platonischen Physik. Der Urzustand, mit mannigfachen Metaphern benannt, ist zugleich Raum, Stoff, Energie, alles in einer Vorform, die mit Notwendigkeit unbestimmt ist. Darf man das Heisenbergsche Prinzip der Unbestimmbarkeitsrelationen vergleichen (—288)? Die Elemente sind wandelbar, jedem ist eine Atomstruktur zugeordnet. Ist Platon Vorgänger Daltons (—290)? Die Atomkörper haben stereometrische Form. Ist Platon ein Vorläufer moderner Stereochemie, Kristallographie und Atomphysik (—292)? Zwischen den verschiedenen Atomgrößen desselben Elements besteht ein mathematisches Verhältnis. Darf man die modernen Isotopen der Elemente vergleichen (292)? Platons kleinste Teilchen werden zertrümmert und schießen wieder zusammen. Moderne Analogie. Solche Analogien sind gefährlich, aber sie sind unvermeidbar (—295). Kausalität oder Zufall? Dies ist heut eine Entscheidungsfrage der Naturphilosophie. Nach Platon entsteht die Natur aus dem Zusammenwirken von mathematischem Gesetz und chaotischem Zufall (—296). Einfluß der platonischen Physik auf die neuere Naturwissenschaft. Die mathematische Struktur der Elemente ist im Mittelalter bekannt, wird in der Renaissance erneuert. Kepler, Gassendi, Swedenborg, Ampère, Wollaston, Goethe (—299).

KAPITEL XVI: PLATON ALS STÄDTEPLANER

Text zu Tafel VIII: Strandebene von Atlantis (300—301). Text zu Tafel IX, 1: Stadt der Atlantier (301). Text zu Tafel IX, 2: Innenstadt der Atlantier (—303). Die These, daß Platons Atlantis „ideisierter Orient" sei, wird durch Parallelen mit orientalischen Städten, Tempeln, Monumenten, Kanälen belegt (—304). Verwandtschaft und Verschiedenheit des hippodamischen Stadtplans (—305). Mögliche Wirkung auf die Stadtbaukunst der Renaissance (305).

KAPITEL XVII: SOKRATES IN ROM

I. Der Exkurs des Polybios über Erziehung und Charakter des jüngeren Scipio hat eine starke Wirkung auf die geschichtliche und biographische Literatur gehabt (306—307). Der Bericht handelt erst von dem Beginn der Freundschaft zwischen beiden Männern und gibt zweitens eine Charakterschilderung des Scipio. Beide Teile sind genau auf einander bezogen (—309). II. Aufweis genauer Ähnlichkeiten zwischen jenem entscheidenden Gespräch des Polybios mit Scipio und der ersten Begegnung des Sokrates mit Alkibiades im *Alkibiades*-Dialog: 1) die Bedeutung des Augenblicks; 2) die Charakterisierung des jüngeren Unterredners; 3) Polybios wie Sokrates sprechen aus, daß ohne sie der Jüngere sein Ziel nicht würde erreichen können; 4) in beiden Fällen stimmt der Jüngere begeistert zu und 5) spricht aus, daß er von jetzt an nach dem Höchsten streben werde; 6) bei Sokrates bleibt eine Befürchtung zurück, die sich verwirklichen sollte; Polybios deutet einen Zweifel an, der sich nicht verwirklicht hat (—312). Der Vergleich des jungen Scipio mit einem Rassehund stammt aus der *Politeia,* wie denn Polybios Platons Schriften eingehend gekannt und ausgiebig benutzt hat (—313). III. Die platonische Formel von dem Philosophen-Herrscher hat Polybios sich angeeignet: er sieht sich selbst als den Staatsmann-Historiker-Philosophen (—314). Er, für den Philosophie bis zur Identität mit Paideia verbunden ist, kritisiert das von ihm bewunderte Rom wegen des Mangels an Bildung. Er ist es, der die sokratisch-platonische Kraft dem Scipionenkreise übereignet hat (—315). Polybios war mit dem *Alkibiades*-Dialog genau vertraut, und jenes erste Gespräch mit dem jungen Scipio steht vor allem unter der Einwirkung eben dieses platonischen Werks (—316).

B. NAMEN UND SACHEN

(Die Namen neuerer Autoren sind hier nur mit Auswahl aufgeführt. — Eingeklammerte Ziffern beziehen sich auf die Anführungen.)

A

Adam, J. 348 (21).
Adelard von Bath 296.
Agathón 31, Kap. III, 181.
Ägypten 121, 303, 362 (34).
Ahlvers, A. 363 (1).
Ainesidemos 234.
Aischines 48.
Aischylos 13, 126, 319 (6).
Akademie Kap. IV, 274 f., 285, 289, 328 (1), 332 (21), 333 (29).
Akropolis 213.
Alain (Chartier, E.) 344 (18).
Aletheia Kap. XI.
Alexis 332 (22).
Al Ghazzali 79.
Alkibiades 8, 54, 185, Kap. XVII.
Alkidamas 117 f.
Alkmaion 204, 211.
Ampère, A.-M. 298, 367 (35).
Ampère, J.-J. 367 (35).
Analyse und Intuition 225 ff.
Anamnesis 166, 193, 347 (13).
Ananke 198 f., 292.
Anaxagoras 7, 198, 210, 357 (8), 359 (14).
Anaximander 10, 268 f., 358 (9).
Anaximenes 259 (14).
Angelus Silesius 81.
ἀνίατοι 197, 206.
Antiphanes 332 (22).
Antiphon 11.
Antiplatonische Polemik 15 f., 104 f., 109, 319 (4), 320 (15), 345 (4).
Antisthenes 168.
ἀνυπόθετον 180.
Aphrodite Urania und Pandemos 61.
Apollon vom Belvedere 229.
ἀπορροή 208.
Archelaos 271, 359 (14).
Archytas 111.
Aristippos 168.
Ariston 341 (4).
Aristonymos 108.
Aristophanes 17, 102, 135, 304.
Aristoteles 25 f., 126, 139, 146, 184, 289, 294, 296.
De coelo II 14: 275 ff.
De inundacione Nili: 280 f., 361 (31), 362 (34).
Metaphysik A 2: 189.
A 6: 5 ff., 227.
α 3: 344 (16).
Θ 10: 241, 353 (10).
Λ 6: 288.
M 4: 227.
Meteorol. A 13: 361 (30).
B 1: 277.
B 2: 266, 359 (16).
B 5: 358 (12).
B 6: 277 f.
Nik. Eth. Δ 13: 341 (4).
E 3: 356 (14).
Z 13: 320 (14).
Politien: 107.
Politik: 107.
H 11: 305.
Soph. El. 183 b 7: 167.
Frg. 49: 326 (1).
Frg. 96: 369 (1).
Arkesilaos 333 (29).
Arnim, H. v. 347 (15), 348 (19), 348 (23).
Arrheton 63 ff.
Assos 96, 108.
Assurbanipal 358 (10).
Astronomie 98 ff., 199, 205.
Athen, Attika 6 ff.
Athenagoras 360 (22).
Atlantis 213 ff., 272, Kap. XVI.
Atomphysik Kap. XV.
Aufklärung 11.
Auge der Seele 13 ff., 320 (15, 16).
Augustinus 16, 78 f., 319 (6).
Augustus 254.
Autobiographie Platons 3 ff., 252 ff.

B

Babylon 303.
Babylonische Erdkarte 269 f.
Bacon, Roger 297.
Begriff und Idee 19 f., 226 f.
Berger, E. 358 (9), 360 (19), 361 (28).
Bergson, Henri Kap. X.
Bernouilli, J. 332 (22).
Bertram, E. 53.
Bhagavat-Gita 80 f.
Bidez, J. 359 (17).
Bildende Kunst 13, 104, 126, 135, 229, 336 (20), 338 (4), 339 (6).
Bildersprache 286.
Biologie 100.
Bluck, R. St. H. 249, 353 (1).
Boeckh, A. 331 (15), 348 (20).
Boehme, Jacob 79.
Bohr, N. 291 f.
Bonaventura 77.
Boreas und Oreithyia 203.
Boyles, Robert 289, 298.
Brahman 82, 85.
Brahe, Tycho 297.
Brinckmann, A. 355 (12).
Buch 334 (2).
Buddha 79, 174.
Bultmann, R. 320 (16), 351 (39).
Bury, R. G. 367 (4).
Burckhardt, Jakob 9.

C

Campbell, L. 350 (34).
Cassius Dio 307.
Chairon von Pallene 109.
Charleton, W. 366 (30).
Chartier, E. 344 (18).
Cherniss, H. 227, 354 (4), 364 (10), 365 (16a).
Chion von Herakleia 108.
Cicero 143, 320 (16), 314 f.
Collingwood, R. G. 284, 288, 336 (18), 363 (2).
Comte, Auguste 363 (3).
Cornford, F. M. 352 (5), 364 (9).
Cudworth, Ralph 298, 366 (31).
Cumont, F. 326 (28).

D

Daimon, Daimonion Kap. II, IX.
Dalton, John 289 f.
Damascius 333 (29).
Dampier-Wetham, W. C. 363 (4).
Dante 39, 57, 78, 80, 201, 220.
Demetrios von Phaleron 178 f.
Demokratie u. Monarchie 214 ff., 305.
Demokrit 11, 271, 274, 288, 290, 295, 358 (14).
Descartes 298, 364 (10a).
Diairesis 100.
Dialektik 14, 33, 69 f., 74, 179, 195, 226.
Dialog 12, Kap. VIII, XII.
Dickermann 346 (7).
Diels, H. 322 (29), 357 (8), 358 (9).
Dike 10 ff.
Dilthey, W. 6, 229 f., 320 (10).
Diogenes von Apollonia 210, 357 (8).
Dion 97, 109, 113.
Dions Anhänger 3, 252 ff.
Dionysios II 109, 252 ff.
Dionysios Areopagita 81.
Dionysios von Halikarnass 344 (19).
Diotima 15, 55, 75, 157, 342 (13).
Dirac, P. A. 288.
Dissoi Logoi 11, 20.
Dornseiff, F. 354 (2).
Doxa 26.
Dreiecke der Polyeder 293 ff., 365 (23).
Dreissig 3 f.
Dschelalledin 85.
Duemmler, F. 344 (18).
Dunkel und Licht 70, 76, 78, 343 (7).

E

Eidos, Idee 6 f., 14 ff., 17 ff., 30, 55 ff., 64 ff., 156, 164, 205 ff., 212, 228, 321 (17).
Eidos und Polis 6, 21, 58, 105.
Eidos und Mythos 219.
Einsamkeit 164.
εἴρων 146, 341 (4).
Ekbatana 303.
ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ 67.
Ekphrasis Kap. XVI.
Elemente 46, 101, 288 ff.
Elenktik 166.
Eleusis 76.
Emerson, Ralph Waldo 153.
Empedokles 13, 133, 204, 218, 350 (35).

ἐνέργεια 288.
Ephippos 332.
Epicharm 13.
Epideixis 164.
Epikrates 99.
Epikur 11, 16, 320 (15).
ἐπιστροφή 79.
Erastos 96, 108.
Erdkarte 268 ff.
Erdkugel 101 ff.
Erdzonen 277 ff.
Erkenntnisweg 65 ff.
Eros 46 ff., 59, 61, 73, 185. 189 f., 204.
Erythrai 368 (6).
Erziehung 90 ff., 166.
Eschatologie 195 ff., 260 f., 350 (35), 359 (16).
Ethos 126, 128.
Eudoxos 97, 280 ff., 331 (15), 362 (34).
Euphraios 96, 98, 108.
Euripides 12, 126, 182.
Eupolis 135.
Evans, H. M. 363 (2).
Existenz 40, 57, 60, 131, 144, 153, 172, 193, Kap. XII.
Experiment 365 (22).

F

Fatalismus 40.
Festugière, A.-J. 329 (37), 354 (4).
Ficino 349 (31).
Field, C. G. 258 f., 356 (16).
Filarete 305.
Frank, E. 332 (17), 353 (2), 356 (1, 3), 359 (15).
Fränkel, H. 352 (5).
Freundschaft 54.
Franceschi, Piero degli 297.
Friedemann, H. 329 (37).
Führung 68.

G

Gadamer, H.-G. 294, 337 (26), 364 (16).
Gassendi, Pierre 298.
Geddes, J. 344 (17).
Gefängnis 70 ff., 78.
Geffcken, J. 353 (1).
Gegenschatz, E. 364 (16).
Geminus 270, 358 (12).
Geographie, Geophysik 101 ff., Kap. XIV.
Geometrie 29, 97.
Gerkan, A. v. 368 (9).
Geschichtsschreibung 313 f., 368 (5).
Geschriebenes Werk Kap. V.
Gesetz und Zufall 295 f.
Gesetze 122 f., 332 (25).
Gestalt 17 f.
Gigon, O. 338 (6), 346 (10), 352 (6), 354 (4), 364 (15).
Glaukon 8 f.
Goethe 5, 9, 22, 29, 36 f., 39, 42, 53, 68, 78, 145, 153, 178, 180, 299, 321 (22), 322 (23), 324 (5), 340 (1), 344 (17), 367 (35).
Goldne Zeit 41, 217.
Gomme, A. W. 356 (1).
Gorgias 7, 13, 23.
Götze, A. 323 (37).
Grimm, H. 342 (1).
Grote, G. 248, 339 (8), 346 (10).
Grover, T. R. 369 (11).
Grube, G. M. A. 226.
Gundert, H. 341 (9).
Gundolf, F. 344 (17).
Gymnastik 169.

H

Hegel 152, 219, 327 (8), 341 (6), 347 (13), 363 (3).
Heiberg, J. L. 290, 364 (16).
Heidel, W. A., 365 (22).
Heidegger, M. 144, Kap. XI.
Heisenberg, W. 285, 288, 291, 363 (5), 365 (18).
Hekataios von Milet 134.
Hekataios von Abdera 303.
Helikon 331 (15).
Henry, P. 356 (16).
Herakleides Pontikos 97, 331 (15).
Heraklit 10 f., 26 ff., 40, 114, 133, 204, 210, 237, 319 (6), 322 (29), 323 (33).
Hermann, K. F. 337 (26).
Hermetica 78, 82, 320 (16).
Herodot 17, 134, 270, 303, 358 (12), 361 (31).
Herter, H. 360 (21), 367 (1, 3).
Hesiod 42 f., 115, 133, 213.
Hippias der Sophist 12, 99.
Hippodamos von Milet 304 f.

Hippokratische Schriften 14, 17, 323 (37).
Hirzel, R. 343 (4).
Hoffmann, E. 326 (2), 349 (25).
Hölderlin 46, 53 f.
Höhlengleichnis 69 f., Kap. XI, 262 f., 296.
Höhlungen der Erdkugel 261 ff.
Homer 127, 235 f., 352 (4).
Hönigswald, R. 229, 321 (20).
Howald, E. 319 (5), 338 (6), 364 (16).
Hugo von St. Victor 296.
Humboldt, A. v. 360 (25).
Hume, David 295 f.
Humor 342 (12).

I

Iamblichos 39.
Ich 135 f.
Idee siehe Eidos.
Index Academicorum 331 (15).
Indien 26, 78 f., 80 f., 83 ff., 173 f.
Inge, Dean 229, 324 (8).
Innerlichkeit 164.
Islam 83.
Interpretation 351 (39).
Intuition 20, Kap. X.
Ionische Wissenschaft und Metaphysik 6 f.
Ironie Kap. VII.
Isokrates 116 ff.
Isotopen 292.

J

Jacoby, F. 331 (15).
Jacobsthal, P. 368 (9).
Jaeger, W. 100, 325 (17), 332 (17), 333 (24, 28), 337 (3), 355 (12), 358 (9).
Jaspers, K. 41, 60, 236, Kap. XII, 324 (9).
Jean Paul 139, 145, 340 (3).
Jeans, J. 284, 363 (4), 365 (25).
Jenseits 81, 191 ff., 260 ff.
Johannes-Evangelium 78.
Justi, K. 169, 231 f.

K

Kabbalah 81.
Kakegoria 257 f.
Kallikles 177 f.
Kallippos 109, 113.
Kanobosstern 281.
Kant 22, 25, 41, 153, 247.
Kausalität 198, 295.
Kepler 297.
Kierkegaard 247, 340 (3), 341 (5), 342 (12), 353 (4).
Kirchenväter 259.
Kleanthes 279.
Kleomedes 271.
Klibansky, R. 366 (26).
Kolotes 345 (4), 351 (37).
Kommunikation 243.
Komödie 103 ff.
Konstantinos Porphyrogennetos 306.
Koriskos 96, 108.
Kosmas Indikopleustes 359 (18).
Kosmos 30, 59, 190, 198, 204 f., 210, 217, 260.
Koyré, A. 347 (13).
Kranz, W. 322 (29), 342 (13).
Krates 279.
Kratylos 7 f., 23, 27.
Kreisbewegung 205, 210.
Kritias 119, 182, 349 (30).
Kronos 41.
Krüger, G. 342 (13).
Ktesias 303.
Kuhn, H. 344 (17).
Kulturentstehung 11, 346 (7).
Kunstphilosophie 126, 336 (18).
Kyniker 15.
Kyrene 108.
Kyros 215.

L

Landkarten 268 f.
Leisegang, H. 353 (1).
Leonardo da Vinci 297.
Leukippos 288, 290.
Lichtmetaphysik 14, 74, 78.
Liebe 46 ff., 73, 80, 207 f.
Linforth, I. M. 323 (36).
Logos, Logoi 12, 66 ff., 114, 164, 183, 198, 334 (1).
Longin 131.
Lösung 71.
Lutoslawski, W. 228.
Lykabettos 213.
Lykurg 127.
Lysias 116.

M

Macrobius 345 (4), 351 (37).
Makedonien 96, 98, 108.

Makrokosmos und Mikrokosmos 32 f., 323 (37).
Malerei 126.
Mania und Dialektik 33, 225.
Mann, Thomas 145, 340 (2).
Marc, F. 338 (5).
Marinus 283.
Marsyas 185.
Martianus Capella 358 (14).
Materie 286 ff., 364 (8, 9).
Mathematik 13, 97 ff., 331 (14).
Maximus von Tyros 43.
Méautis, G. 354 (4).
Mechthild von Magdeburg 78.
Megalopolis 108.
Meister Eckard 81, 84 f.
Melissos 23.
Metamorphose der Pflanzen 22.
Metapher 286 ff.
Metaxy 44 ff., 58, 191, 325 (17), 349 (25).
Methode 69.
Meton 304.
Meyer, E. 249.
Milet 6, 269.
Milhaud, G. 364 (10a).
Mimesis 125 f.
Mineralkristalle 291.
Minnesprache 80.
Misch, G. 252 ff.
Moira 40.
Mommsen, Th. 309.
Morrow, G. L. 256.
Mühe des Weges 71.
Müller, G. 354 (3).
Musik 198.
Mysterien 30, 77 f.
Mystik 77 ff., 82 ff.
Mythos Kap. IX., 260 ff.

N

Natorp, P. 321 (20), 329 (37), 348 (19).
Natur und Satzung 11 f.
Naturgesetz 295.
Naturphilosophie 142, 203 f., 210.
Nebukadnezar 303.
Neuplatoniker 79, 131, 200, 259, 345 (4).
Neupythagoreer 84.
Newton 285, 295.
Nietzsche 5, 52 ff., 177, 226, 230 f., 335 (16), 338 (6).
Nikagoras von Cypern 280.
Nock, A. D. 323 (36).
Novalis 178.

O

Oder, F. 357 (7, 8).
ὠδίς 57 f.
ὃ ἔστιν 23, 144, 322 (25).
Oikumene 101 f., Kap. XIV.
Olympiodor 234, 347 (14), 352 (2).
Ontologie 23 ff.
ὄντως, τῷ ὄντι 23.
Optik 332 (20).
Ordnung 28 f.
Orient 303 ff., 347 (11), 350 (35), 358 (11).
Orphik 76, 115, 194, 204.
Osymandyas' Grabmonument 303.

P

Pacioli, Luca 297.
παιδιά 125 ff.
παλίντονος — παλίντροπος 322 (29).
Panaitios 313.
Paradies 262.
Parmenides 13, 24 ff., 133, 204, 210 f., 236 f., 322 (26, 29), 323 (33), 348 (18), 352 (5), 356 (3).
Parrhasios 104, 126.
Partsch, J. M. 360 (22), 361 (26, 31).
Pascal 79, 83, 178.
Pasquali, G. 257 f.
Pauson 126.
Perdikkas III 98, 108.
Peripatos 96, 102.
Περὶ ὕψους 131.
Persien 215, 350 (35).
Phaidon von Elis 172.
Phidias 13, 135, 229.
Philipp von Makedonien 108, 332 (27).
Philipp von Opus 43, 98, 289.
Philodem 341 (4).
Philolaos 348 (20).
Philon 16, 78, 83.
Philosophen-Herrscher 5, 9 f., 21, 124, 313.
Phormion 108.
Physik 101, Kap. XV.
Physiognomik 48, 332 (22), 339 (6).

Pindar 12, 182, 188.
Plotin 16, 31, 60 ff., 67 f., 80 ff., 259, 325 (17), 326 (22), 333 (29).
plötzlich 65, 73, 80, 85 ff.
Plutarch 38 f., 96, 330 (9), 331 (15), 332 (22), 360 (21), 364 (8).
Pnyx 213.
Pohlenz, M. 357 (6).
Politische Tradition der Akademie 333 (29).
Polybios Kap. XVII.
Polyeder 290 ff.
Polygnot 126.
Polyklet 13.
Poseidonios 281, 283, 357 (3).
Proklos 16, 38 f., 43, 47, 172, 200, 259, 324 (11), 325 (17), 326 (4), 343 (8), 345 (4), 347 (16), 359 (17), 360 (21).
Protagoras 7, 187, 346 (7).
Prout, W. 289.
Ptolemaios 283.
Pythagoras, Pythagoreer 28 f., 95, 127, 210, 271, 298, 305, 358 (9).
Proportion 29.

Q

Quintilian 146.

R

Raffael 251.
Rand, E. K. 309
Raum 286.
Raumbild des Dialogs 169 ff.
Récamier, Madame 367 (35).
Rede und Schrift 116, 334 (2).
Rehm, A. 359 (16), 361 (31).
Reinhardt, K. 322 (29), 325 (17), 357 (3).
Reinheit 74 ff.
Reisen Platons 5, 110, 135, 331 (15).
Reitzenstein, R. 336 (23), 350 (35).
Renaissance-Architektur 305.
Res gestae D. Augusti 254.
Restprobleme 25, 227.
Rey, A. 285, 332 (20).
Riezler, K. 352 (5), 363 (2).
Rivaud, A. 368 (12).
Robin, L. 250, 325 (15), 362 (1), 365 (16a).
Rogers, A. K. 356 (16).
Rom Kap. XVII.
Romantiker 145, 341 (6).
Rotes Meer 277, 360 (22), 361 (26).
Rousseau, P. 285, 288, 363 (3).
Rundstädte des Orients 304.
Russell, B. 363 (6).
Rutherford, E. 291 f.
Ryle, G. 340 (9).

S

Sachs, D. 369 (8).
Sachs, E. 331 (15), 362 (1).
Salin, E. 342 (14), 355 (10).
Sallustius 351 (37).
Salomonischer Tempel 303.
Samkara 80.
Sarton, G. 295, 363 (2).
Sassaniden 333 (29).
Satyrn und Silene 184.
Schaerer, R. 337 (26), 353 (2).
Schicksalsgöttinen 260.
Schiller 22, 37.
Schlegel, Fr. 145, 154, 156.
Schleiermacher 176, 346 (10).
Schopenhauer 225, 230 ff., 327 (9).
Schöpfung 210.
Schrift 115 ff., 176.
Schroedinger, E. 295.
Schwartz, E. 340 (3).
Scipio Africanus Minor Kap. XVII.
Scotus 81.
Seele 30 ff., 39, 65, 203 ff., 348 (19).
Seelenwanderung 192 ff., 260, 347 (15).
Sein, Seiendes 14 f., 23 ff., 144.
Selbstbewegung 204.
Semiramis 303.
Seuse, Heinrich 78 f., 81.
Sextus Empiricus 234, 348 (19), 352 (2).
Shorey, P. 226, 250, 254 f., 321 (20), 354 (4), 355 (12), 362 (1).
Simmel, G. 342 (1).
Simplicius 326 (1), 360 (25), 362 (36).
Singer, Ch. 284, 363 (4).
Sizilien 250 ff.
Skepsis 7 f., 354 (3).
Snell, B. 337 (1).
Sokrates 3 f., 7 ff., 12 f., 16, 19, 32, 39, 46 ff., 54, 60, 63 f., 73,

90, 97, 116, 134, Kap. VI, VII, 164 f., 184 ff., 247 f., Kap. XVII, 338 (6), 369 (7).
Solger, K. W. F. 145.
Sonnenuhr 269.
Sophokles 126.
Sophisten 6, 11, 13 f., 20, 24, 95, 134, 165, 188.
Souilhé, J. 256.
Species 100.
Speusippos 97 f., 100, 332 (18).
Spiegelbilder 332 (20).
Spiel und Ernst 125, 130 ff., 246 f., 255 f., 285.
Staat 6 ff., 10 f., 19, 30 ff., 105 ff., 200, 285.
Stefanini, L. 256, 354 (3).
Stenzel, J. 229, 338 (3), 339 (7), 343 (13), 348 (18), 351 (7).
Stereochemie 291.
Steward, J. A. 227 f., 351 (38).
Stoa 29.
Strabon 360 (24).
στρογγύλος 356 (3).
Stufenweg 61, 65, 253 f., 348 (21).
Sufi 78, 80.
Swedenborg, Emanuel 298.
Sybel, L. v. 338 (8).
System der Elemente 289.

T

Tartaros 265 f.
Taylor, A. E. 293, 356 (1), 367 (4).
Teleologie 198, 284 ff.
Teresa, Heilige 80.
Textkritisches 320 (15), 344 (19), 349 (24), 352 (4), 354 (3), 355 (12), 369 (3).
Theiler, W. 342 (14).
Themis 10.
Theophrast 102, 146, 341 (4), 356 (3).
Theopomp 275.
Theuth 119, 202.
Thibaudet, A. 334 (2), 337 (26).
Thiersch, F. 344 (17).
Thomas von Aquino 325 (17).
Thomas von Celano 80.
Thomas, H. W. 359 (16).
Thomsen, J. O. 356 (1), 358 (9), 359 (15).
Thukydides 17 f.
Timaios 30, 313.
Totengericht 195.
Tragödie 126, 129, 182.
Transzendentale Freiheit 41.
Transzendenz 63 ff., 180 f., 193, 208.
Trinitarische Rätselmetaphysik 259.
Tugenden 12, 140.
Typhon 185.
Tyrannis 12.

U

Umwendung 71.
Unbestimmtheitsrelationen 288.
Unio mystica 62.
Unsterblichkeit 30 ff., 194 ff., 206.
Unverborgenheit Kap. XI.
Upanischads 81, 174.
Ur-Athen 212 ff.
Ursachen 296.
Urpflanze 22.
Usener, H. 100, 331 (15, 17).
Utopien 305.
Uxkull-Gyllenband, W. v. 346 (7, 9).

V

Verantwortung 40.
Valéry, Paul 114.
Verbalinjurie 257.
Vorsokratiker 6, 204, 210.

W

Wahre Erde 263.
Wahres Meer, Festland 272.
Weg 69, 71, 79, 219.
Weltperioden 213, 217 f., 350 (35).
Weltschöpfung 209.
Weltseele 217.
Wendland, P. 340 (9).
Wernersches Oktaeder 291.
Whitehead, A. N. 285, 363 (5), 365 (19).
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 249, 254 f., 323 (33), 342 (14), 348 (18).
Wilhelm von Conches 296.
Windelband, W. 227, 320 (10).
Wollaston, W. 298 f.

X

Xenokrates 43, 289.
Xenophanes 133.
Xenophon 8, 35, 38, 48 f., 104, 133, 166 ff., 171 f., 339 (6).

Y

Yoga 79.
Yorck, Graf P. 341 (6).

Z

Zahlenspielereien 98.
Zeller, E. 333 (31), 335 (17).
Zenon 23.
Zertrümmerung der Atome 292.
Zeugung 55 ff.
Zeuxis 126.
Zikaden 202.
Zimmern, A. E. 319 (6).
Zivilisationsgeschichte 11.
Zopyros 48.
Zufall 295.

C. PLATONS SCHRIFTEN

(Nur die wichtigeren Anführungen)

Alkibiades I 14, 37, 42, 48 f., 52 f., 149 f., 179, 208, 246, 309 ff., 324 (6).
Apologie 36, 151, 166, 186, 191.
Brief II 120 f., 139, Kap. XIII, 332 (21), 355 (8).
Brief III 250 f., 258.
Brief VI 18, 108, 332 (28), 354 (4), 355 (12).
Brief VII 3 ff., 21, 34, 58, 64, 66, 68, 91 f., 110, 112, 120 f., 141, 179, Kap. XIII, 354 (4).
Brief VIII 112, Kap. XIII, 354 (4).
Charmides 50, 149 f., 246.
Euthydem 36, 153, 165, 169 ff.
Gorgias 9, 28 f., 165 f., 169, 179, 186, 192 f., 195 ff., 260, 267.
Grabepigramm auf Dion 113.
Hippias Gr. 23.
Hippias Kl. 165.
Kratylos 34, 235.
Kritias 102, 140 ff., 212, 272, Kap. XVI, 349 (33).
Kriton 246.
Laches 38, 149, 185.
Lysis 49 f., 53 f., 143, 169, 177, 182, 246.
Menexenos 167, 212.
Menon 21, 90, 148 f., 166, 180, 193, 196.
Nomoi 41, 106 f., 122, 140, 257 f., 313, 339 (8).
Parmenides 27 f., 64, 140, 142, 246.
Phaidon 6, 8, 23, 32, 40, 60, 64, 69 f., 76, 84, 86, 101 f., 114, 156, 183 f., 193 ff., 246, 253 f., 260 ff., 271.
Phaidros 15, 36, 56, 60, 64, 69, 74 f., 84, 86, 117, 125, 142, 147, 158 ff., 167, 176, 182, 185, 201 ff., 348 (20).
Philebos 142.
Politikos 41, 44, 106, 122, 140 ff., 188, 209, 216, 346 (9), 349 (33), 350 (34, 35).
Protagoras 7, 51, 165, 167, 169 f., 176, 185 ff., 209, 246, 346 (7, 9).
Sophistes 15, 140 ff., 180, 286 f.
Staat 14 ff., 20 f., 28 f., 40, 43 f., 57, 66 f., 69, 74 f., 92, 103 f., 125, 146, 151, 156, 166, 175, 179 f., 181 f., 185, 188, 195 ff., 260, 312 f.
Symposion 13 ff., 42 f., 49, 52, 55, 59, 64, 69, 85, 137, 145, 147 f., 150 f., 157 ff., 166, 185, 189, 209, 311.
Theages 36 ff., 50, 53, 137.
Theaitetos 18, 37 f., 176.
Timaios 39, 41 f., 44 ff., 60, 101 f., 140 f., 187, 209, 272, Kap. XV.

Agrapha dogmata 338 (3).

Weitere Schriften von Paul Friedländer:

ARGOLICA
Quaestiones ad Graecorum historiam fabularem pertinentes
Berlin 1905

HERAKLES
Sagengeschichtliche Untersuchungen
Berlin 1907

JOHANNES VON GAZA
UND PAULUS SILENTIARIUS
Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit
Berlin und Leipzig 1912

DER GROSSE ALCIBIADES
Ein Weg zu Plato I/II
Bonn 1921/1923

PLATON
I/II
Berlin und Leipzig 1928/1930

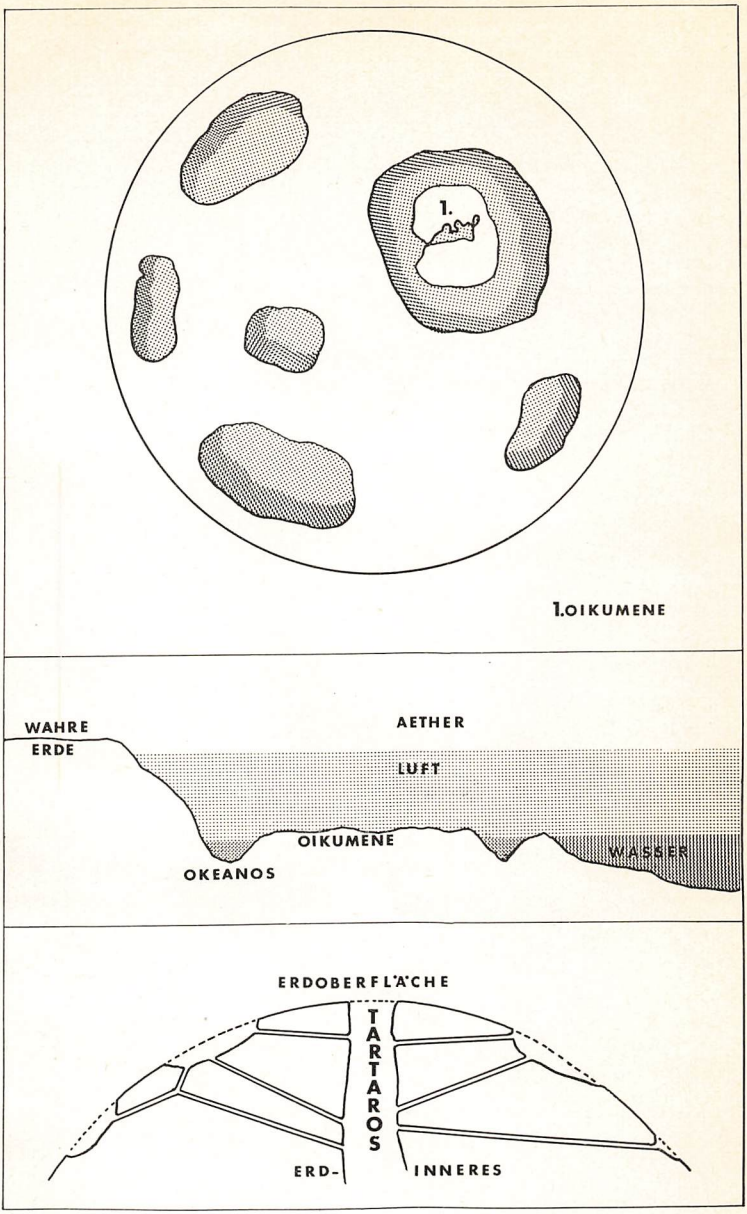
DIE MELODIE ZU PINDARS ERSTEM PYTHISCHEN GEDICHT
Sächsische Akademie Band 86, 4
Leipzig 1934

SPÄTANTIKER GEMÄLDEZYKLUS IN GAZA
Des Prokopios von Gaza Ekphrasis Eikonos
Città del Vaticano 1939

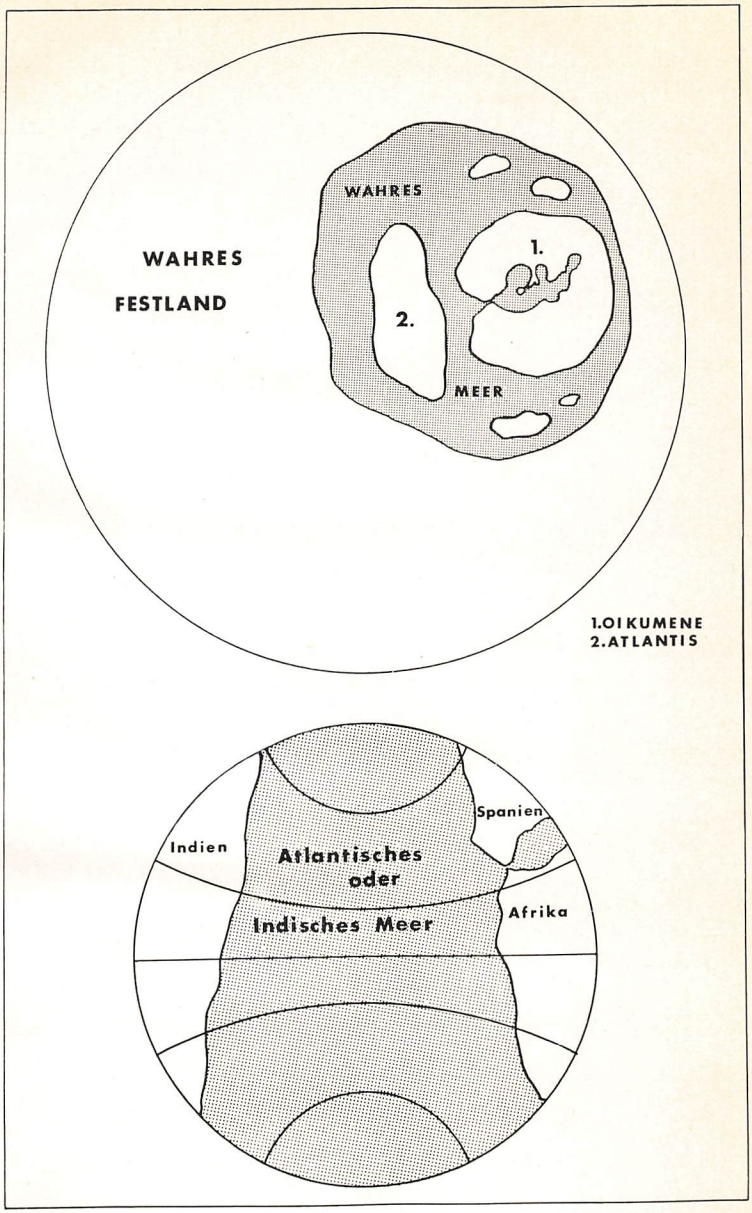
DOCUMENTS OF DYING PAGANISM
Textiles of Late Antiquity
Berkeley and Los Angeles 1945

EPIGRAMMATA
Greek Inscriptions in Verse.
From the Beginnings to the Persian Wars
Berkeley and Los Angeles 1948

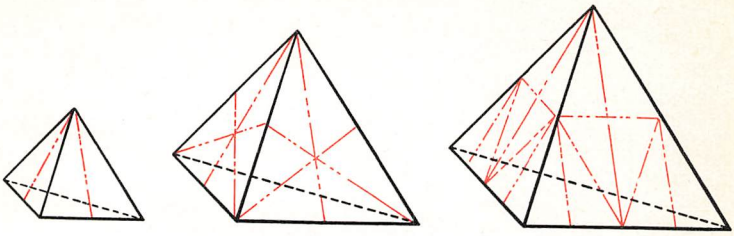
RHYTHMEN UND LANDSCHAFTEN
IM ZWEITEN TEIL DES FAUST
Weimar 1953



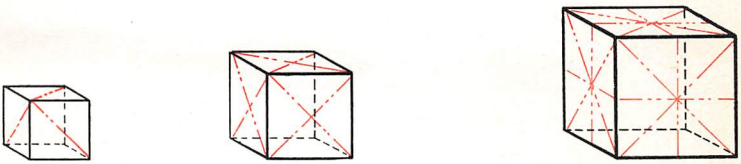
Tafel II. Abbildung 1—3: Zum *Phaidon*. 1. Erdkugel mit Höhlungen.
2. Schnitt durch die (halbe) Höhlung der Oikumene.
3. Schnitt durch einen Teil der Erdkugel.



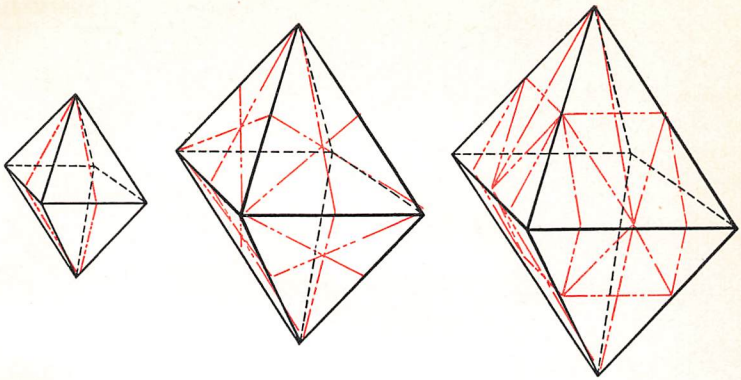
Tafel III. Abbildung 1: Erdkugel des *Timaios*.
Abbildung 2: Erdkugel nach Aristoteles.



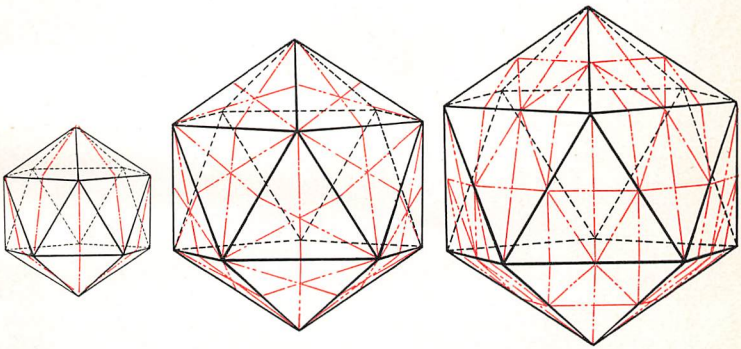
Tafel IV. Regelmäßiges Tetraeder: Feuer-Atom.



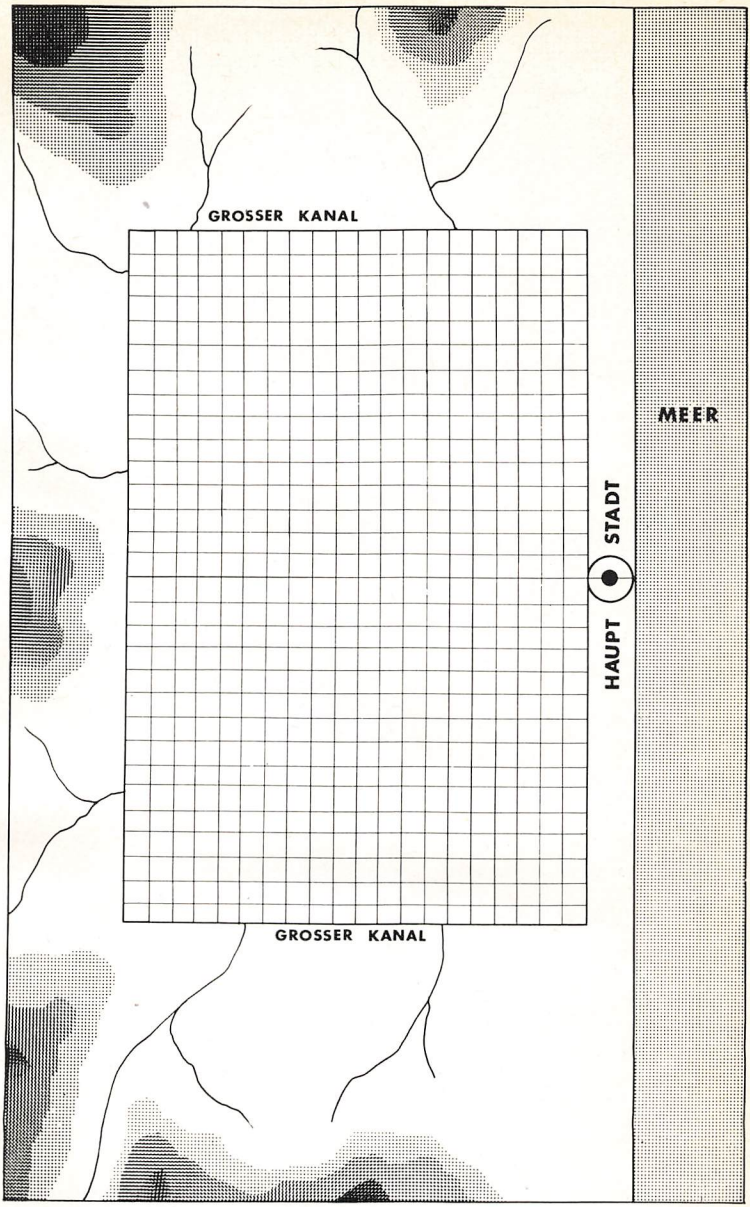
Tafel V. Regelmäßiges Hexaeder: Erd-Atom.



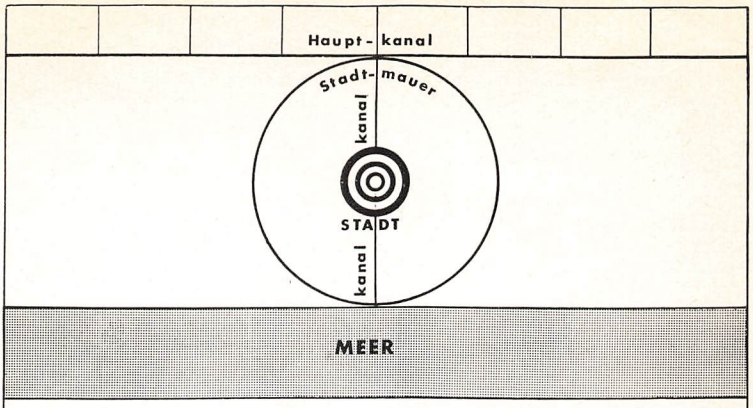
Tafel VI. Regelmäßiges Oktaeder: Luft-Atom.



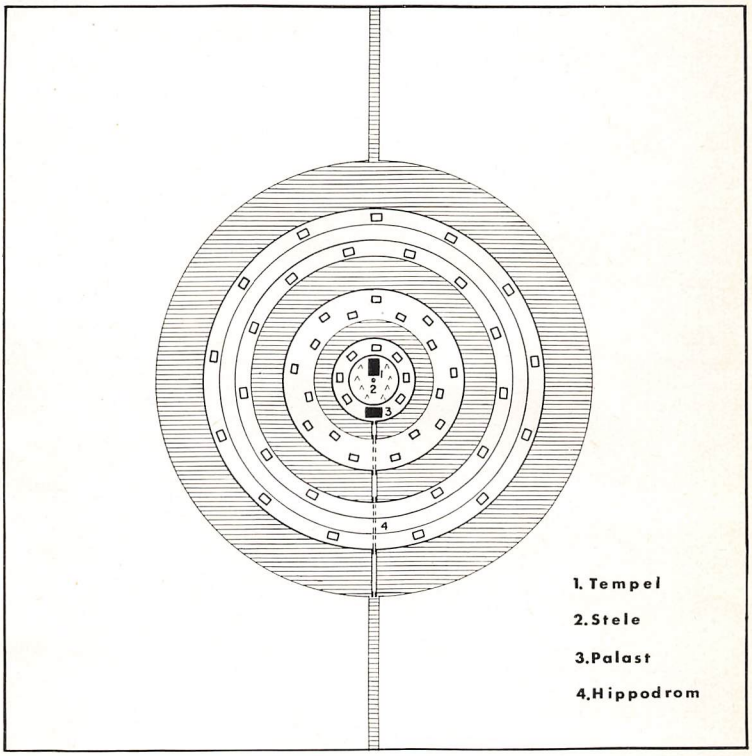
Tafel VII. Regelmäßiges Ikosaeder: Wasser-Atom.



Tafel VIII. Strandebene von Atlantis.



Tafel IX. Abbildung 1: Stadt der Atlantier.



Tafel IX. Abbildung 2: Innenstadt der Atlantier.